Tratado de filosofía

Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación

Prof. Dr. Jur. Dr. Phil. Agustín Basave Fernández del Valle

Rector Emérito de la Universidad Regiomontana, Profesor Emérito de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía y Catedrático de Metafísica y Antropología Filosófica en Universidades mexicanas y en la Academia Internacional de Filosofía en Liechtenstein.

LIMUSA
NORIEGA EDITORES
MÉXICO • España • Venezuela • Colombia

La presentación y disposición en conjunto de

TRATADO DE FILOSOFÍA
Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación

son propiedad del editor. Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida, mediante ningún sistema o método, electrónico o mecánico (incluyendo el fotocopiado, la grabación o cualquier sistema de recuperación y almacenamiento de información), sin consentimiento por escrito del editor.

Derechos reservados:

© 2000, EDITORIAL LIMUSA, S.A. de C.V.
GRUPO NORIEGA EDITORES
Balderas 95, México, D.F.
C.P. 06040
(5)521-21-05
01(800) 7-06-91-00
(5)512-29-03
limusa@noriega.com.mx
www.noriega.com.mx

CANIEM Núm. 121

Tercera reimpresión

Hecho en México
ISBN 968-18-4471-8

Al Prof. Dr. Josef Seifert, filósofo "ex veritate" y amigo "ex corde"; y a la Academia Internacional de Filosofía *(con sede en Liechtenstein), a cuyo destino me siento entrañablemente vinculado desde su origen.*

Al Prof. Dr. Eudaldo Forment Giralt, amigo entrañable. En testimonio de admiración al filósofo cristiano –tan afín en ideas– y de gratitud al colega siempre cordial. A la Universidad de Barcelona, que me abrió generosamente sus puertas, como Presidente de Jurado y como conferencista huésped.

Al Prof. Dr. Heinrich Beck, filósofo egregio, hermanado en el filosofar cristiano comprometido; y a la Universidad de Bamberg –en cuyas ilustres aulas he disertado– y a la cual hago mía por derecho de amor y de estudio.

PRÓLOGO

En una época funcionalista, pragmatista y hedonista cobra mayor urgencia la tarea filosófica. Es preciso destacar, esclarecer y fundamentar los problemas más recientes y más significativos de la existencia humana. Es necesario que la filosofía trace rumbos a la acción para que cese la mera agitación neurótica. Este libro está concebido en términos claros y precisos. Se evitan fárragos y se aligera la lectura con un lenguaje pulcro y –cuando se puede– alado. El lector tendrá la impresión de estar ante un saber comprometedor y edificante –en apretado resumen– de todas las disciplinas filosóficas.

El Tratado de filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación está dirigido, de manera primordial, aunque no exclusiva, a los universitarios. Puede utilizarse como libro de texto en el nivel de Facultad de Filosofía y Letras y en el nivel de bachillerato. Pero puede servir, también, a los lectores cultos deseosos de extender y fundamentar su horizonte cultural. No puede edificarse una seria y sólida cultura general sobre el analfabetismo filosófico.

El *Tratado de filosofía*, que abarca todas las disciplinas filosóficas en forma fundamental y panorámica, está integrada por 20 capítulos examinados bajo la luz del amor a la sabiduría como propedéutica de salvación. En este sentido, el ángulo de contemplación, el objeto formal del libro, es presidido por una nueva unidad y una originalidad que toma su base en la originariedad del filosofar del autor.

Nuestra obra no trata de ser una simple introducción a la filosofía, ni se reduce a cuestiones preambulares. Tampoco se satisface con vagas generalidades y ritmos de preludio. La obra, en cada uno de sus capítulos, va derecho a las verdades nutricias para transmitirlas a los lectores y encalmar sus desasosiegos.

Ofrezco en mi *Tratado de filosofía* una síntesis epilogal que ha polarizado sistemáticamente mis mejores intuiciones e inferencias. El amor a la sabiduría como propedéutica de salvación, expuesto en sistema de conocimientos filosóficos con imprescindible concreción, avivará inquietudes –así lo espero– que puedan ser resueltas y servirá a los intereses de una formación superior para quien anhele "fundamentarse" –y no simplemente introducirse– en la filosofía.

Sólo una decorosa base filosófica puede integrar una sólida "cultura general". Quisiéramos que los universitarios y los lectores amantes de la sabiduría dejasen atrás la curiosidad superficial por las "novedades filosóficas" y se adentraran en una formación orgánica, lúcida, depurada, coherente para alcanzar el mejor y más noble frutecer sapiencial: unión amorosa de ciencia filosófica y de piedad, fundidas y co-fundidas con el ser del amante de la *Hagia Sofía*.

Porque siento un compromiso con el hombre, con la sociedad, conmigo mismo y con el Ser fundamental y fundamentante, ofrezco en compendiada síntesis, mis más significativas contribuciones a la filosofía contemporánea. Nunca he sentido, como hombre, fronteras que me separen de los otros hombres. Mi *Tratado de filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, más que un mero esfuerzo de mi razón humana, es una exigencia de mi ser de hombre entero. No se trata de una alquimia de vanas abstracciones, sino de una conciencia humana en estado de itinerante. Mi probada y definida vocación filosófica se ha comunicado desde la temprana

edad en que tomé conciencia de ella, en palabras y en actos. Nunca he pretendido bastarme a mí mismo. Como ser humano, no puedo vivir sin el ser humano. Y en mí soledad de filósofo –opuesta al aislamiento– he ahondado la presencia de Dios entre los prójimos.

Quisiera hacer partícipe a los demás de lo que soy como pensador. Si me olvidara de mi singular misión, me derrumbaría estrepitosamente. Por la escalera de mis pensamientos y de mis actos, me alzo sobre mí mismo para encontrar mis límites en la Deidad.

La totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, y el mundo en particular, necesita hoy hombres integrales –no taumaturgos–, para seguir existiendo. La habencia está bien hecha y quisiera poblarla de luz y de asombros. Si saber es saberse, sabiéndonos podremos hablar a solas. Todos somos, en alguna manera, eco de una misma voz. Pero cada quien tiene su tono vital en la respuesta.

Hago votos porque esta obra, dada a la luz pública en el ocaso de mi vida, acierte a encontrar la paz del diálogo sapiencial entre los hombres. *Un diálogo abierto hacia una inmensa comprensión de amor y de unidad, de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito ("habencia"), y del Fundamento de esa urdimbre omnienglobante, de todo lo habido y por haber.*

A.B.F. del V.

Monterrey, N.L. Febrero de 1993

CONTENIDO

Prólogo 7

Capítulo 1. Filosofía y filosofar 13

1. Esencia de la filosofía y raíz del filosofar. 2. Fundamento y sentido del filosofar. 3. ¿Qué significa ser filósofo? 4. La filosofía como forma de vida. 5. ¿Para qué sirve la filosofía? 6. Filosofar para mejor vivir. 7. Filosofía como compromiso. 8. Hacia una filosofía existencial, no existencialista. 9. La filosofía prepara para la salvación. 10. La filosofía al servicio del hombre –*Philosophia ancilla vitae*. 11. El hombre al servicio de Dios. 12. Abertura de la filosofía a la salvación. 13. Clasificación de la filosofía.

Capítulo 2. Estructura y sentido del conocimiento 29

1. Descripción y análisis del conocimiento. 2. Posibilidad del conocimiento verdadero. 3. Idealismo o realismo (el punto de partida de la teoría del conocimiento). 4. Origen y esencia del conocimiento. 5. Criteriología. 6. Sentido y fin del conocimiento.

Capítulo 3. Estructura y sentido de la lógica 39

1. ¿Qué es la lógica? 2. Los principios lógicos supremos. 3. El concepto. 4. El juicio. 5. El raciocinio. 6. La logística. 7. La lógica como instrumento para la vida y para la salvación. 8. Estructura y sentido de la lógica matemática.

Capítulo 4. Estructura y sentido del lenguaje 57

1. Sentido y función del lenguaje. Una exclusiva de la persona. 2. Vida y lenguaje. 3. Excelencia y miseria del lenguaje. 4. El lenguaje como instrumento de perfección y de salvación.

Capítulo 5. Significación y sentido de la metafísica. Teoría de la "habencia". 63

1. Ideas directrices de una nueva metafísica. 2. Metodología metafísica. 3. La analítica ontológica. 4. Ontología modal. 5. Naturaleza y mundo. 6. Dinámica de la habencia y teoría de las causas. 7. Aparato categorial en la hermenéutica de la habencia.

Capítulo 6. Teología natural o filosófica 77

1. El sentido de las demostraciones de la existencia de Dios. 2. de los contingente a lo necesario. 3. De lo fugaz a lo eterno. 4. De lo finito a lo infinito. 5. Una nueva vía de acercamiento a Dios. 6. La sinrazón del ateísmo. 7. Aspectos del Ser Supremo. 8. Atributos de Dios. 9. El Ser Infinito y los seres finitos.

Capítulo 7. Fundamento y esencia de la verdad 89

1. ¿Qué es la verdad? 2. Fundamentación de la verdad. 3. El sentido de la verdad. 4. La verdad mundana participa de la verdad eterna. 5. Verdad y convivencia.

Capítulo 8. Fundamento y esencia del bien ..97

1. El bien. 2. Hacia el Bien Supremo. 3. *Ordo bonorum*. 4. La sinceridad en el bien. 5. Bien personal y bien común.

Capítulo 9. La dimensión ética del hombre 103

1. Textura ética de la vida humana. 2. La vida moral. 3. Lo moralmente bueno y lo moralmente malo. 4. Principios extrínsecos y principios intrínsecos de la moralidad. 5. Apertura de la ética hacia la religión.

Capítulo 10. La dimensión estética del hombre 109

1. La vivencia de lo bello. 2. ¿Qué es lo bello? 3. Lo bello ideal. 4. Lo bello y lo feo. 5. Lo bello y lo interesante. 6. Las bellas artes. 7. Fundamento de la belleza. 8. Filosofía del arte.

Capítulo 11. Óntica antropológica 117

1. Método en el conocimiento del hombre. 2. Ontología del hombre. 3. Fenomenología del cuerpo. 4. Sentido de la libertad. 5. Dialéctica de la situación humana. 6. La vocación universal del hombre a la salvación. 7. Animal de realidades actuales y de posibilidades. 8. Centauro ontológico con misión personal. 9. Soy mi libertad. 10. La existencia del propio cuerpo. 11. Nuestro espíritu encarnado. 12. La lucha por la sinceridad. 13. La vocación universal del hombre. 14. El sentido de la creaturalidad. 15. La contextura moral del hombre. 16. Un ser-para-la-salvación. 17. El hombre y su programa de salvación. 18. Dimensión temporal e histórica del hombre.

Capítulo 12. Teoría de la vida humana y significación y sentido de la muerte 141

1. El problema de nuestra vida. 2. Una sed insaciable de existir... 3. Sentido de la vida humana. 4. La cuestión decisiva: ¿qué será de nosotros? 5. ¿Existencia absurda o sentido existencial? 6. Dinamismo del ser humano. 7. Urdimbre teotrópica de la vida humana. 8. Textura ética de la vida humana. 9. La vida humana es un problema de orden. 10. Es deber del hombre desarrollar su humanidad. 11. La vida humana como cultura. 12. Cultura objetiva y vida cultural. 13. Quehacer de salvación y riesgo de frustración. 14. El hombre no se realiza sino superándose. 15. La dimensión más excelsa del hombre. 16. Plan de vida e ideal personal. 17. Significación de la muerte. 18. La vida como preparación para la muerte. 19. El sentido del morir. 20. Presentimiento y revelación de la muerte. 21. Caracteres esenciales de la muerte. 22. Muerte y supervivencia. 23. La victoria sobre la muerte.

Capítulo 13. Filosofía de la cultura..... 169

1. ¿Qué es la cultura? 2. Vida y cultura. 3. El mundo humano como mundo cultural. 4. Jerarquía entre los sectores de la cultura. 5. Sentido óntico final de la cultura. 6. Estructura cultural de la naturaleza humana.

Capítulo 14. Filosofía de la ciencia 177

1. Teoría del universo. 2. Ordenación estructural del universo. 3. La concepción científico-natural del mundo. 4. Nuestro universo sensible visto desde la filosofía. 5. Espacio y tiempo en el relativismo de Einstein. 6. Espacio y tiempo. 7. Exploración del universo material. 8. Origen del universo. 9. Orden universal.

Capítulo 15. Filosofía de la sociedad y de la socialidad..... 189

1. Esencia y fundamentos de lo social. 2. La socialidad humana como dimensión del hombre. 3. Persona y comunidad. 4. La projimidad trascendental. 5. El bien personal es superior al bien común.

Capítulo 16. Filosofía de la política..... 193

1. Estructura estatal y persona. 2. Raíz y consistencia de la política. 3. Elementos y caracteres esenciales de la estructura estatal. 4. Traspersonalismo y pluralismo. 5. Dinámica política. 6. Cambios de estructuras. 7. Vocación política y vocación democrática. 8. La política del amor y la humanización de la política. 9. Ámbito de la politología. 10. Ámbito de la politosofía. 11. *Ethos* y *Cratos*. 12. La vocación política de mando. 13. Estado funcional y Estado de justicia vivificado por el amor.

Capítulo 17. Filosofía del Derecho. Hacia una antropología jurídica integral..... 207

1. Ubicación del Derecho. 2. Fenomenología existencial del Derecho. 3. Fundamentos de antropología jurídica existencial. 4. La dimensión jurídica del hombre. 5. Fundamento y esencia del Derecho Natural.

Capítulo 18. Filosofía de la educación 217

1. Autorrealización formal. 2. ¿Qué es la educación? 3. Pedagogía del encuentro. 4. Eros pedagógico y formación integral. 5. Proceso educativo e instituciones pedagógicas. 6. Finalidad de la educación. 7. Pedagogía, didáctica y sociología de la educación. 8. La personalidad moral como centro de la educación.

Capítulo 19. Filosofía de la historia 227

1. Dimensión histórica del hombre y tiempo histórico. 2. Ontología de la historia. 3. Filosofía integral de la existencia histórica. 4. Axiología de la historia. 5. El mito del progreso y la marcha de la verdadera historia. 6. La memoria histórica y el sentido en la historia.

Capítulo 20. Estructura y sentido de la filosofía de la religión..... 235

1. El hecho religioso –descripción fenomenológica–. 2. Esencia de lo religioso. 3. El valor de lo santo. 4. Estructura de la fe. 5. Tipos humanos de religiosidad. 6. Examen de la religiosidad interior. 7. Dios vive.

Apéndice 1. Las principales corrientes filosóficas en nuestro tiempo 243

1. Fenomenología. 2. La filosofía de los valores. 3. Empirismo lógico. 4. Nueva ontología. 5. Vitalismo. 6. Existencialismo. 7. Estructuralismo.

Apéndice 2. Análisis crítico del materialismo dialéctico e histórico 255

1. El materialismo dialéctico. 2. Leyes del movimiento dialéctico y praxis. 3. El materialismo histórico. 4. Crítica al materialismo dialéctico e histórico. 5. La filosofía materialista y dialéctica del Derecho. 6. Crítica a la filosofía marxista del Derecho y del Estado. 7. El neomarxismo europeo. 8. Los efectos de la *Perestroika* en el comunismo europeo.

Apéndice 3. Christliche philosophie in Lateinamerika. Interview International Zeitschrift Für Philosophie 273

Apéndice 4. Entrevista con el Prof. Dr. Agustín Basave Fernández del Valle 281

Índice de autores..... 289

Capítulo 1

FILOSOFÍA Y FILOSOFAR

SUMARIO

1. Esencia de la filosofía y raíz del filosofar 2. Fundamento y sentido del filosofar 3. ¿Qué significa ser filósofo? 4. La filosofía como forma de vida 5. ¿Para qué sirve la filosofía? 6. Filosofar para mejor vivir. 7. Filosofía como compromiso. 8. Hacia una filosofía existencial, no existencialista 9. La filosofía prepara para la salvación 10. La filosofía al servicio del hombre –*philosophia ancilla vitae*– 11. El hombre al servicio de Dios 12. Abertura de la filosofía a la salvación 13. Clasificación de la filosofía.

1. ESENCIA DE LA FILOSOFÍA Y RAÍZ DEL FILOSOFAR

Aunque no existe una definición de la filosofía en la que todos los filósofos estén de acuerdo, es lo cierto que todas las filosofías pretenden dar una explicación fundamental de la realidad entera, más aún, de todo cuanto hay. Por debajo de las pugnas y de los opuestos intereses, se da una esencial coincidencia. A lo largo de la historia, los filósofos han perseguido siempre un mismo objetivo: la sabiduría humana. La tradicional definición de la filosofía como conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto éstas conciernen al orden natural, recoge la fundamental coincidencia genérica de todos los sistemas, a saber: que la filosofía pertenece a un orden cognoscitivo –no afectivo– y que pretende saber decir las últimas razones de la totalidad universal.

Es preciso, sin embargo, no dejarnos llevar por un optimismo racionalista. La filosofía pretende llegar a una integral comprensión de la totalidad universal, pero una cosa es el intento y otra, muy diferente, la realización. Nunca llegaremos a conocer, exhaustivamente, el orden natural. Nos topamos, al final de cuentas, con el misterio, con la franja nebulosa... El último acto de la razón –como lo advirtió Pascal– es reconocer que la razón tiene límites. Cabe agregar, no obstante, que como no se pueden establecer *a priori* estos límites, siempre es posible, en la práctica el progreso indefinido del filosofar.

Algo le falta a la clásica y tradicional definición de filosofía. Autores muy próximos a la filosofía aristotélica y medieval han hecho notar que esa definición, aunque cierta, es incompleta. En efecto, échase de menos el aspecto de "sabiduría vital de los últimos problemas humanos" que tiene la filosofía. Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre, nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no esté al servicio del existir –dicho sea con absoluta sinceridad– no nos interesa.

En español, la palabra "filosofía" (1) designa la suprema ciencia natural puramente humana. Fruto, esta designación, de la concepción greco-latina que entre nosotros siempre ha estado presente. Etimológicamente la voz filosofía –formada por dos palabras griegas: *philo* y *sophie*– significa amor o tendencia a la sabiduría. Ni ignorancia infrahumana, ni sabiduría divina. Trátase de un saber natural y propiamente humano, de una justa medida de la potencia intelectual del hombre. Al hombre sólo le es posible conseguir una docta ignorancia (bien

distinta, por cierto, de la ignorancia del palurdo). "Así pues –apunta Nicolás de Cusa– a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante" (2). Desgraciadamente esta docta ignorancia, de pura cepa socrática, ha sido amplificada hasta el extremo por el "problematicismo filosófico" y por la "dialéctica del no-saber". Bástenos decir que el hombre, aunque nunca llegue a poseer la sabiduría en plenitud, siempre tenderá hacia ella y de ella recibirá reflejos y orientaciones. Ese poder zaumásico que nos lleva al propósito de lograr ese anhelado saber de la universalidad de lo universal, es irreprimible e inocultable. Antes que otra cosa, la filosofía es una realidad vital, un hecho histórico. Filosofamos porque sentimos, como ley imperiosa de nuestra mente, la necesidad de buscar afanosamente la verdad, para hacerla sustancia propia (*amplexus veritatis*). Tengo la certeza de que antes de haber sido la filosofía una auténtica realidad dentro de mi espíritu, ha estado ahí, como algo existente –en libros, cátedras, sociedades y congresos–, fuera de mí. Manifestación, si se quiere, social, externa, visible e impositiva de su existencia; pero no por ello menos contundente. Y esta manifestación objetiva, histórica, me enseña por de pronto, que no estoy frente a un cuerpo de verdades acabado, concluido. A modo de géiser incontenible brota de mi propio ser el afán de investigar la verdad, arribando hasta el ser de las cosas, hasta la comprensión cabal del Universo. Me importa poner en claro el qué de las cosas y el qué de mí mismo. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Por mi propia cuenta y riesgo personal ando en pos de verdades comprometedoras. No se trata de verdades como las de la botánica o la mineralogía. Se trata de un imprescindible menester de ubicación y de autoposesión. Y en ese menester me juego a mí mismo de manera íntegra, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con mi filosofía. No ocurre cosa semejante con ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Pero esta filosofía no es una simple abstracción: es la vida, en su sentido radical, henchida de significación.

Las hipótesis del hombre de ciencia –falsas o verdaderas– no alteran la vida del científico. Otra cosa ocurre con el filósofo. Su vida queda radicalmente afectada por el hecho de que admita o rechace la existencia de Dios; por el hecho de que encuentre un sentido y un fin del mundo o porque crea que el Universo es el resultado de ciegas combinaciones mecánicas; por la conclusión de que el bien sea una realidad o una ilusión... "Hay en la filosofía –observa Michele Federico Sciacca– una esencia de totalidad, profundamente metafísica y hasta diría religiosa, que falta en la ciencia" (3). Las diversas filosofías determinan cosmovisiones fundamentalmente diferentes.

Ya por el hecho de que estamos insertos, enviados o puestos en un mundo dentro del cual hemos de hacer nuestro quehacer –faena vocacional– y ante el cual hemos de ser responsables, estamos comprometidos. Pero este compromiso vital se vuelve lúcidamente conciente, –y por ello mismo apremiante–, con la filosofía. Asumimos, al filosofar, el riesgo y la responsabilidad. Puedo equivocar mi ruta y debo responder de mi vida. Mi conciencia histórica me solidariza con las generaciones pasadas y me señala mi responsabilidad ante las generaciones futuras. Con mi conducta me juego mi vida y, en parte, la vida de los otros. No puedo ser espectador. Tengo que ser actor. Actor que actúa en una vida que es conflicto, desazón. Y mis acciones –para que no sean simples agitaciones– tienen que estar precedidas de contemplaciones.

Necesito cultivar la reflexión filosófica para saber ver, saber pensar, saber sentir, saber amar, saber decir, actuar y vivir. "La mayor miseria del hombre –afirma Etienne Lemmy–, no es la pobreza ni la enfermedad, ni la muerte, sino ignorar por qué nace, sufre y muere". En este sentido, el saber filosófico –integral, armónico y coherente– reviste para el hombre una importancia extraordinaria e insustituible. No puedo quedarme en la superficie de las cosas. No quiero detenerme sino hasta llegar a la causa primera, al origen y razón de las cosas. Siento el imperativo de acercarme a la esencia, a la estructura óntica de los objetos y estructurar su fondo invisible, subyacente, ontológico.

Pero no basta apuntar la necesidad de cultivar la reflexión filosófica, como un imprescindible menester de ubicación y de autoposesión; menester es inquirir por el fundamento y por el sentido y por el sentido del filosofar.

2. FUNDAMENTO Y SENTIDO DEL FILOSOFAR

¿Por qué cultivan los hombres la filosofía? ¿Qué es lo que les impulsa a ir tras este tipo de saber?

Aristóteles inicia su *Metafísica* apuntando lo que considera como la raíz humana del filosofar: "Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista". Pero cabría aún preguntarle a Aristóteles, ¿por qué todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber? Porque no basta indicar un hecho: la sed de saber, se precisa explicarlo, hasta donde sea posible.

Nuestra condición de seres contingentes es, en una gran medida, incertidumbre sustancial. Inseguridad y riesgo son notas inseparables a la vida humana. Nuestras adquisiciones, fruto de laboriosas faenas intelectuales, son siempre precarias. Tenemos que pensar –y pensar bien– para poder subsistir. Quisiéramos eliminar la incertidumbre y el riesgo. Y si no podemos eliminarlos del todo, aspiramos, por lo menos, a guardar el equilibrio. Tenemos que elegir y decidir, a cada momento, la dirección de nuestra vida. "El hombre se ha perdido muchas veces y a lo largo de la historia, más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo y, gracias a esa otra sensación de perdimiento –observa José Ortega y Gasset– reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio" (4). Pero la filosofía no es tan sólo una técnica vital para salvarse del naufragio. Más allá de los menesteres temporales y del *Eros* de seguridad y certidumbre, se da el *Eros* filosófico. El hombre se extraña de la realidad circundante y de su propia realidad.

En ese instante ya no cuenta con las cosas usándolas, gozándolas o temiéndolas, sino que se pone *frente* a ellas, se sitúa fuera, *extrañado* de los objetos y se pregunta con asombro por esas cosas próximas y cotidianas que ahora, por primera vez, se le aparecen como problemas. ¿Qué es esto? ¿Por qué es? ¿Para qué es? Estas características preguntas suponen una actitud que Zubiri ha denominado *teorética* por oposición a la actitud *mítica*. Surge en Grecia un buen día, por primera vez en la historia, y desde entonces el mundo ya no ha dejado de hablar de filosofía. Así, pues, *la filosofía es, en mucha parte, hija del asombro*. El que tiene una disposición filosófica está siempre admirando, percibiendo, inquiriendo problemas, incógnitas, arcanos que al vulgo le pasan desapercibidos. A esta disposición de inocente e inquieto niño se debe aunar un rigor metódico incompatible con la facilidad y ligereza del saber vulgar.

Para alcanzar una concepción del mundo coherente y armónica, que reduzca todos los especialismos a sus justas proporciones, se requiere la filosofía. Y se requiere, también, para que el espíritu adquiera su temple y su cohesión interna. Sobre el analfabetismo filosófico nunca se ha edificado ninguna cultura superior. "El filósofo –expresa August Brunner– influye con sus conocimientos en las acciones de los que se agitan en el mundo, sin que se percaten los tales muchas veces de ello. Muchas posibilidades han quedado para siempre descartadas de la sociedad porque primero fueron eliminadas como improcedentes de los ámbitos de la filosofía" (5). Una especie de exquisita y fina curiosidad nos lleva hacia un saber puro, comprensivo, simplificado. Toda esa balumba abigarrada y multiforme de cosas, todo ese universal hacinamiento de sucesos puede, tal vez, reducirse a unos pocos principios suprasensibles. No me basta saber cómo es la realidad universal para mí; aspiro a investigarla metódicamente en su puro ser-en-sí. Mi entidad humana aparece definida por el saber; es mi propia esencia lo que impele a conocer filosóficamente. De ahí la íntima y profunda humanidad de la filosofía. Por el hecho mismo de ser racional, no puedo renunciar a la solución del problema sobre el significado de mi vida sin renunciar a la misma vida humana. A nadie le puede ser indiferente el problema de su destino personal. A todos nos importa saber de dónde venimos y a dónde vamos. Por eso ha dicho Sciacca que "el problema de la filosofía se identifica, pues, con el problema de la vida espiritual de hombre. La filosofía es esencialmente humana, incluso cuando el objeto de su investigación no es el hombre y sus problemas. Una filosofía que no sea profundización en la vida espiritual no es filosofía sino ejercicio lógico, vano y vacío" (6). Filosofamos sobre la vida, no para apartarnos de ella o disolverla, sino para comprenderla –explicándola casual y teleológicamente– y vivirla mejor. Pero la filosofía no puede quedar reducida a una meditación sobre la vida o sobre la historia. No se trata tan sólo de inquirir la razón de mi ser en el mundo, sino de investigar, también, el significado propio del mundo en que tengo que vivir. No me basta saber cuál es la más íntima contextura del espíritu humano, aspiro a desentrañar el significado y el fin último del universo. Esto quiere decir, en otros términos, que anhelo descubrir el principio absoluto de la vida universal y el fundamento de los valores espirituales.

Estando en soledad, y en el mundo, me encuentro a mí mismo sintiendo la tensión entre mi desamparo ontológico y mi afán de plenitud subsistencial. Filosofo porque aspiro a la plenitud subsistencial y porque quiero protegerme contra mi desamparo ontológico. Pero como toda plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo, prosigo filosofando siempre, en mi status viatoris, *hasta llegar a la muerte.*

¿Qué tipo de hombre es el filósofo? ¿Qué afanes le llevan a la filosofía? ¿Qué busca, en definitiva, tras de sus pesquisas? Conviene examinar más detenidamente, la significación del filósofo.

3. ¿QUÉ SIGNIFICA SER FILÓSOFO?

El filosofar no acontece accidentalmente. Por el mero hecho de existir humanamente acontece la filosofía como producto del filosofar.

Cuando filosofamos, lo hacemos con todo nuestro ser. Nos convertimos en altavoz entitativo de las cosas,

como apuntó una voz española entre nosotros. Gracias al hombre, las cosas salen a la luz de lo inteligible y se rescatan del olvido. Pero la libertad en la contemplación requiere una continua ascética del pensamiento y del órgano cordial, que es incompatible –en el filósofo, por lo menos– con el afán concreto de riqueza o de poder. No se realiza el anhelo socrático de despojarse de lo corpóreo, sin una tensión dolorosa del alma hacia la verdad. Sin esta castidad especulativa no hay sabiduría humana posible, aunque exista toda la complacencia estética que se quiera en temas filosóficos literaturizados.

El eros filosófico es un vehemente amor de participar con el meollo de nuestra persona en lo esencial de todos los entes posibles. Esta participación se realiza en el hombre entero, con la totalidad de sus facultades espirituales superiores. Filosofa el hombre entero que quiere llegar a una unión inmediata entre su ser y el ser de lo esencial. El conocimiento filosófico se hace posible por el desposeimiento amoroso de la persona que, humillando su yo y autodominándose, llega, sin ánimo concupiscente, al ser y al valor de los objetos. Entrega a la pura esencia eterna, que no se podría dar sin la primaria convicción evidente de que la "nada no es", o, dicho de otra manera: algo es absolutamente. La "obviedad" del ser no impide el asombro al filósofo ante el hecho de que en general algo es. ¿Por qué hay ente y no más bien nada?, pregunta Heidegger. ¿Por qué somos y no no-somos? Preguntamos por nuestra parte. El camino de acceso a todo lo contingentemente existente, que sigue la filosofía, se encuentra en el orden y en la jerarquía que guardan esos existentes con el Ser Absoluto y su esencia.

Ya se habrá advertido que la filosofía es, para ella misma, el primero de sus problemas. Caso único entre las ciencias de un problematismo que revierte sobre la propia esencia de la ciencia filosófica. Sólo la filosofía puede establecer lo que es filosofía. Lo que no quiere decir, claro está, que la filosofía deba convertirse en una pura indagación filológico-etimológica. Quiérese indicar, únicamente, que comenzamos a filosofar cuando el pensar pretende situarse más allá de todo supuesto en general, aunque resultase inalcanzable la absoluta independencia de todo supuesto. Con sus propios medios, la filosofía determina su objeto, sus fines y sus métodos; determina lo que quiere preguntar y lo que quiere responder. "Acaso pueda designarse al filósofo –observa Simmel– diciendo que es el hombre que posee el órgano apropiado para percibir la totalidad del ser y reaccionar a ella" (7). Tras de captar el sentido total de las cosas, transforma esa vivencia en conceptos enlazados lógicamente. Fragmentos de la realidad despiertan la reacción filosófica de totalidad. Y en esa reacción se incluye una visión personal –que no es pura subjetividad– con un buen número de elementos o de combinaciones de elementos reales. Cada filósofo tiene un proceso original y exclusivo de filosofar que le lleva a su obra filosófica. En toda obra filosófica va expresada una personalidad irreductible, a más de lo general humano. Frente al mundo, el filósofo enfrenta su actitud personal. De la conjunción de lo objetivo y de lo personal surge la interpretación de conjunto. A la impresión total del ser, el espíritu filosófico reacciona con una idea del universo que le incluye como individuo. La unificación de la realidad, ante la impresión de la totalidad de cuanto hay, la abarca el filósofo en concepto, en significación, en valor... Afán de saber principal que no se reduce a un mero conocimiento de los primeros principios dominativos, sino que es camino de gozo y puerto de quietud, cultura y medicina natural del alma...

Es el ansia de inmortalidad la que nos lleva a la filosofía. Y cuando la filosofía, en lo que tiene de inmortal, es tocada por nosotros los mortales, se produce una conmoción de todo nuestro ser. En el orden puramente natural, todas las demás cosas nos causan un desencanto. Tras el amor la pesquisa, tras la pesquisa, la conquista, tras la conquista la posesión, tras la posesión el abrazo unitivo. Este itinerario ideal agustiniano –que en su culminación está más allá de las fuerzas naturales– es un ideal de salvación. Una cosa es descubrir a lo lejos el término de nuestro anhelo y otra cosa distinta es recorrer el camino que a él nos conduce. Toda empresa filosófica, entendida la filosofía como afán de salvación en lo incorruptible, se queda en propedéutica.

La filosofía como propedéutica de salvación –tal como la entiendo yo, por lo menos– no sólo es contemplación de lo eterno (facultad itelectiva), sino también dominio sobre lo temporal, disposición de las cosas materiales al servicio del hombre (conocimiento pragmático). Nos muestra el "para qué" de nuestra vida pero no el "cómo", nos hace entrever la dichosa plenitud pero sin darnos los viáticos para arribar a ella. La ética, al proponernos una felicidad sobrehumana, agrava nuestra desdicha, cuando no desemboca en la religión, y puede llegar a ser, según expresó Jolivet, de la filosofía no cristiana, obrera de desesperación. El filósofo cristiano no está atado por su fe para contemplar la verdad, ni esa fe oscurece la visión, antes por el contrario alumbra y purifica la facultad cognoscitiva. La filosofía, inseparable de "una información total de la vida en orden al servicio de la verdad", no es soberbia, como lo asegura Gaos. Soberbio puede serlo el filósofo, cuando en lugar de volverse a la fuente de todo saber, se siente como Dios, engreído con su finito saber de dominación por principios. No confundamos el orden de especificación con el orden de ejercicio. La filosofía auténticamente humana tiene su raíz en la humildad. ¿Acaso no somos *humus*, tierra, nada pre-natal? Ser descubridor y siervo

de la verdad no es lo mismo que ser la Verdad o el Autor de las verdades.

Las precedentes consideraciones sobre el filosofar y la filosofía, nos ponen en situación de comprender a ese hombre que desinteresado del prosaísmo de la vida diaria se recluye –en soledad meditativa y contemplativa– para escudriñarse y escudriñar el Universo, expresando su visión en rigurosos conceptos, con propósito agónico –en su sentido etimológico– de inmortalizarse, de salvarse. Estudiémosle, ahora, en su forma de vida.

4. LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

La filosofía no es tan sólo un saber sino una forma de ser hombre, una actividad vital, un ejercicio de perfección y de dignificación humana. Es claro que una afirmación como la precedente implica la primacía existencial de lo espiritual. Asceta de la vida, el filósofo vive la inquietud existencial de modo hondo e inextinguible. Su anhelo de verdad es filosófica inquietud de explicación, pasión meditabunda, "ánimo constante e incorruptible de aventura que tiene mucho de heroico", como lo dijo y vivió, entre nosotros, Antonio Caso.

Muchas cosas hay que poco o nada aprovecha al hombre el saberlas. De mí sé decir que sólo me interesan, verdaderamente, las cosas que tocan a la eterna salvación. Y me parece que el humilde conocimiento de mi ser es camino más seguro para llegar a Dios que la física nuclear, por ejemplo. Vivir filosóficamente es sentir en carne viva el anhelo de conquistar la verdad y es también aceptar la responsabilidad hasta de un pensamiento y de una palabra ociosa. Todo reviste gravedad en la vida humana. De un momento cualquiera pueden derivarse formidables consecuencias. Por eso es preciso dirigir constantemente toda la intención del espíritu al debido y deseado fin de salvación. De ahí la austeridad de la vida filosófica, pero de ahí también ese encanto de la búsqueda perenne.

Elaborando los datos de su experiencia, todo hombre digno de tal nombre se construye una visión del mundo y de la vida. En esta construcción, vibrante de vida interior, no se puede prescindir del sentimiento del "yo", de la dignidad de la persona, aunque la verdad deba cimentarse sobre lo absoluto, independientemente de las contingentes fluctuaciones de cada hombre. La visión del mundo y de la vida, que en una teoría sintética de la realidad, no puede ofrecérnosla ninguna ciencia particular. Más allá de las relaciones que estudia la matemática; de los fenómenos estudiados por la física, la química, la biología, etc.; más allá de números y de figuras, de movimientos y de condensaciones energéticas, ambicionamos penetrar ontológica e intensivamente en la realidad, para obtener una explicación del significado de la existencia.

El significado de la existencia humana no se puede desentrañar sin partir de la libertad creadora vivida desde dentro. Jamás comprenderemos el significado de la existencia humana estudiando desde fuera –y sólo desde fuera– los datos humanos. Me encuentro a mí mismo más allá del despliegue del objeto y más allá del repliegue egoísta. Para alcanzarme tengo que vivirme, en una experiencia original, como una criatura que sintiendo su insuficiencia radical se afana, no obstante, por salvarse, por llegar a la plenitud subsistencial. En este afán me sobrepaso, me trasciendo, para remontarme hasta el ámbito del Ser Absoluto. Sobrepaso el flujo del devenir y me entrego libremente al Ser que no deviene. Entrega que me compromete a mantener mi promesa y mi palabra. Fidelidad personal y creadora que se guarda en medio de una comunión ontológica. Es en el libre despliegue de mis marchas y contramarchas donde sorprendo el flujo del devenir y me entrego libremente al Ser que no deviene. Entrega que me compromete a mantener mi promesa y mi palabra. Fidelidad personal y creadora que se guarda en medio de una comunión ontológica. Es en el libre despliegue de mis marchas y contramarchas donde sorprendo el sentido de mi ser. Porque me importa, en definitiva, conocer la vida, conocer mi vida, su sentido o sinrazón. Y no hay otro modo de poseerla que por la conquista o reconquista de cada momento. Toda teoría es una tentativa de acercamiento, una exhortación para la verdadera vida. La verdad misma la tengo que obtener como fruto de regusto de mi esperanza o de mi angustia, de mi fe o de mi desesperación, de mi experiencia ontológica, en suma.

Urge estrechar los lazos entre la filosofía y la vida. No basta contemplar esencias estáticas, es preciso examinar el surgir y el caminar de la libertad en todos sus pasos. Cada hombre tiene la tarea fundamental de hallar el sentido del ser en concreto, de su ser. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que no se deba jamás disertar más allá de la experiencia concreta, como lo pretende cierto existencialismo. Quiérese afirmar, únicamente, la necesidad de experimentar aquello de que se habla, siempre que se pueda, y de dar, a dicha experiencia, una expresión concreta. Esto significa, en otras palabras, vivir la verdad. Pero sería lamentable sacrificar la estructura racional y la solidez objetiva en aras de los análisis subjetivos, y de la atmósfera existencial. Evocación y definición son indispensables para la vida del espíritu. Quedarse en puras descripciones y postular la inexistencia de lo indescriptible es negar la reflexión metafísica y es cercenar al espíritu humano su parte más noble.

El mínimo requerido para participar en las prerrogativas humanas, es decir, para formar parte de la humanidad, consiste en ser animal espiritual o mejor aún: espíritu encarnado. Este mínimo nada prejuzga sobre lo que seré yo o sobre lo que serás tú. Partiendo del dato inicial –espíritu encarnado– desenvuelvo mi libre espontaneidad, generadora de mi peculiar actitud. Puedo y debo escoger la manera de realizar mi espíritu encarnado. Soy señor de mi decisión por Dios o contra Dios. Depende de mi libertad iluminar mi visión del mundo y de la vida teniendo en cuenta de Dios. No quiero parodiar la divina autarquía, erigiéndome en principio suficiente de mí mismo. Soy parte integrante del panorama que contemplo. Tengo que dar mi testimonio.

Un saber de la existencia trae aparejado un consecuente modo de existir. No se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir. Esforzarnos por realizar en plenitud nuestra vocación y conducirnos de acuerdo con el saber obtenido, es meta del filósofo auténtico. No basta tener una filosofía, menester es vivirla. La filosofía no es tan sólo un saber, sino también –y acaso más– un entusiasmo. ¿Cuál es el sentido de este entusiasmo? ¿Para qué sirve la filosofía?

5. ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Hasta ahora se nos ha venido diciendo, con notable insistencia, que la filosofía es inútil. ¡Entendámonos! La filosofía es inútil en cuanto su actividad es esencialmente especulativa y no pragmática. En este sentido, habría que decir que todas las ciencias especulativas son inútiles. Algunos filósofos, sintiéndose afectados en la parte más noble de su ser, han creído preciso advertir que la "inutilidad" de la filosofía para la vida puramente pragmática no es, en rigor, una verdadera acusación. Si el supremo valor fuese la utilidad, habría que descalificar a esta noble disciplina. Pero si resulta que lo útil no posee un valor absoluto, sino subordinado, porque sirve *para* algo y se comporta como un medio naturalmente inferior a su fin, podría ocurrir que el pretendido reproche se nos convirtiese en el mejor elogio de la filosofía.

Hay cosas que valen por sí mismas. En este caso, el hecho de que no sean útiles no significa, sin más, que carezcan de valor. Se dice, y con razón, que "la utilidad no debe ser atribuida a Dios, pues su ser no es un medio para ningún ente, sino que todo ente se ordena al Ser Supremo como a su último y definitivo fin". (Millán Puelles). De modo similar, la filosofía no queda desvirtuada por el hecho de que no es útil para la vida práctica. Aristóteles supo ver, con toda claridad, que hay un saber que tiene en sí mismo la causa de su apetibilidad. Por eso consideró a la metafísica como una "ciencia libre". Ahora bien, una cosa es que la filosofía no tenga un propósito práctico y otra cosa muy diferente es que carezca de finalidad. "En ese esencial sentido, la finalidad última del saber filosófico es, 'objetivamente' considerada, la Verdad real, el mismo Ser, que en la absoluta sabiduría es poseído sin residuo alguno –afirma Antonio Millán Puelles– y sin necesidad de búsqueda o tendencia de ninguna especie y, desde el punto de vista 'subjetivo', la máxima integración, humanamente posible, de nuestro propio ser, que por hallarse en una esencial y constitutiva tensión a la verdad, necesita de ésta para ser plenamente" (8). Somos constitutivamente indigentes. Y no se trata solamente de indigencia física, sino también de indigencia espiritual. Necesitamos de la filosofía para llenar nuestro interno vacío. Más allá de la utilidad de ciertas cosas para la vida práctica, sentimos una exigencia de saber radical y último. No podemos ni queremos quedarnos en los simples fenómenos y en determinados sectores de entes. Hay en el hombre un insoslayable afán de romper las cadenas que nos atan a lo sensible. El máximo recurso natural para remediar esta constitutiva indigencia, es la filosofía. Gracias a ella aclaramos el sentido total de nuestro quehacer vital, trascendiendo el plano sensible y material. ¿No es acaso dignificar la razón y la vida, este trascender el suceso y la anécdota? Una visión incoherente y fragmentaria no podrá, jamás, aquietar nuestras ansias de saber integral del hombre, del universo y de Dios.

Por ese ensanche del mundo mental, por esa maravillosa ampliación del yo, por esa elevación del espíritu a un plano superior, solían decir los antiguos: "Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas".

Todos los movimientos históricos suponen una filosofía. Los hechos sociales en el tiempo no son sino pensamientos actuados. Para guiar a los hombres, para orientar los destinos personales, se requiere una fuerza rectora. En los problemas humanos más serios y definitivos no se puede prescindir de la filosofía.

Para conducirme y moverme hacia mi destino, tengo la obligación de conocerme a mí mismo. Sólo así podré saber qué puesto me corresponde ocupar entre mis prójimos. En ese sentido cabe decir que el problema filosófico central y trascendental es el problema antropológico. ¿Cuál es la última explicación del sentido y de la esencia del ser humano y de su vida? Precisamente al considerar nuestra propia realidad tropezamos, al buscarle una explicación última, con la existencia de un ente fundamental y fundamentalmente: Dios. En esta forma, el itinerario parece ser éste: del hombre, esencialmente abierto a las cosas y a sus semejantes, a la comunicación con el mundo y con Dios. Un conocer vital que nos lleva al ser es algo más que una pura especulación: es un conocer comunicativo.

"La posibilidad de una felicidad humana perfecta y el modo de conseguirla –apunta Ismael Quiles– es el problema supremo y central que nos urge irresistiblemente a filosofar y en torno a él brotan y se resuelven todos los demás problemas" (9). Y echando mano de una comparación del orden teológico sobrenatural (la redención y la revelación), el mismo autor se atreve a decir "que la filosofía debe cumplir en el orden natural lo que la revelación y la gracia en el orden sobrenatural" (*Ibidem*). Al conocer me hago otro, no real, sino idealmente. En efecto, si conozco el orden del universo con sus causas, ya no estoy enteramente aislado, ya no soy mi pura y única realidad: soy yo más la representación esencial intencional. Por el contacto espiritual me siento atraído por el deseo natural, irresistible y misterioso que me lleva inexorablemente hacia el ser pleno. Toda síntesis vital del universo presupone la experiencia de nuestro existir participado.

El amante del saber último destina una parte sumamente importante de su vida a la búsqueda de la verdad. Si no pone en esa búsqueda todo el peso de la vivencia de su existir participado, se quedará en un frío conocer a distancia. A lo más, llegará a un contacto esencial en virtud del cual, según Santo Tomás, por el conocimiento lo conocido se une al conocedor por su imagen intencional. Pero ya por su misma etimología, la palabra filósofo nos está indicando que por el amor, lo amado –la sabiduría– se une realmente al amante en cierto modo. Una respuesta puramente cognoscitiva es insuficiente para resolver el problema total de nuestra vida. Aunque nos orientamos siempre en dirección a la verdad, debemos utilizar el orden existencial en la búsqueda de la razón pura. Tal es, por lo menos, nuestra concepción existencial –no existencialista– de la filosofía. Es preciso que dotemos a nuestras vivencias de un sentido racional, por mínimo que sea, para que nuestras experiencias personales tengan un valor objetivo universal. Tenemos que transmitir no tan solo nuestros contactos existenciales, sino también las esencias de los seres. Nuestra actividad cognoscente pretende captar la esencia real de los seres, no un reino rígido y vacío de "quididades" despojadas de su ser actual. Porque, en última instancia, la existencia del hombre está avocada a complementarse en el contacto existencial amoroso. No es la vida para la filosofía, sino la filosofía para la vida, aunque nos pasemos la vida filosofando. En otros términos: mientras que la vida es para la filosofía, relativamente; la filosofía es para la vida, absolutamente.

6. FILOSOFAR PARA MEJOR VIVIR

En tanto que los conocimientos de las ciencias particulares influyen, sobre las condiciones de la existencia humana, la filosofía influye sobre la vida del hombre. El que se consagra a los estudios filosóficos dota a su espíritu de aquella libertad tan necesaria para emprender los vuelos lejanos. Al dejar atrás prejuicios y costumbres, se abre un ámbito de posibilidades hasta entonces no sospechadas. Es como si se rompiese el cascarón de un mundo cerrado, preciso; un mundo de opiniones hechas, que fueron elaboradas sin la participación personal. En lugar de un panorama limitado que nos mantenía como cautivos de caverna (recordemos el mito platónico), se abre ahora el Universo en su totalidad. Rotas las tiránicas ataduras de la vida inauténtica –el "se dice", "se habla", "se hace", "se acostumbra"– el espíritu cobra agilidad y termina por penetrarse de la grandiosidad y serenidad del objeto contemplado.

"Filosofar –decía Sócrates– es aprender a morir, pero al aprender a morir, el sabio aprende también a mejor vivir". Vivimos mejor a medida que, impulsados por el asombro y por la duda, vamos eliminando fantasmas y espejismos. Y tras esta labor preliminar, "la armonía viviente". Una armonía que no es tan sólo orden formal, abstracto, sino concreción de cosas reales con sentido último.

La filosofía no es un deporte. Esto podría ser sofística, pero nunca filosofía. Los problemas son estímulos, no torturas. A toda problemática debe corresponder una sistemática de repuesta. Al quehacer –faena intelectual– sigue la recompensa: liberación filosófica. "Llamemos filósofo –propone Eugenio D'Ors– a quien vive la eternidad del momento; filósofo a quien vive la universalidad del lugar. Para alcanzar este vivir, filosofamos. Para tener derecho a entrar en él, problematizamos" (10). Una manera de hablar, claro está, pero con sentido. Es evidente que aun avizorando la eternidad en el momento, seguimos viviendo en el tiempo; aun trascendiendo mentalmente el lugar, estamos en él. Queda en nosotros, no obstante, una cierta vivencia que nos puso en contacto con objetos inespaciales e intemporales.

La filosofía es imprescindible e inevitable. Los que aplazan la verdadera aventura filosófica, viven, sin saberlo, con una filosofía miserablemente anémica. Por eso resulta imposible desentenderse, en absoluto, del filosofar. Porque en todos sus aspectos, humildes o elevados, la existencia del hombre es la búsqueda de la verdad. Sabemos que sin la verdad –humanamente hablando– no hay verdadera vida ni vida verdadera.

Todos esos afanes humanos por la ciencia, por el poder, por el placer y hasta por Dios, serían ininteligibles sin la consideración de un ser desamparado, indigente, insuficiente, que busca un complemento esencial, una estabilidad que le falta. Si buscamos algo es que no somos ese algo y no lo poseemos. Pero la búsqueda no se quiere por la búsqueda misma, sino por el encuentro. No podemos, en consecuencia, consolidarnos en la búsqueda.

Aunque reconozcamos nuestros límites y trabajemos dentro de ellos, andamos en pos de adquisicionses. *Somos posibilidades porque antes somos entes anhelantes de perfección. Justamente por ese carácter de incompletud y de limitación que nos condiciona, nos vemos estimulados y comprometidos a filosofar. No se trata de oficio de filósofos, sino de hombres. Sólo el desconocimiento de nuestra finitud nos mantendría fuera del compromiso de filosofar.* Una vez conocida y sentida, –cosa por lo demás insoslayable–, la finitud nos espolea, de un modo o de otro, a superarla. *El hombre no puede aceptar nunca, a ningún precio, la contingencia. Por eso no cesa de buscar y de invocar un absoluto que le salve, en cierto modo, de su contingencia. Y bien podríamos decir que esta búsqueda y esta invocación constituyen su humanidad misma.*

No se elimina lo absoluto exaltando la gratuidad de la pura contingencia. Sin saberlo, se está elevando lo absurdo –en este caso– a la categoría de absoluto. Por lo demás, mi experiencia existentiva me descubre que ese absoluto no puedo ser yo mismo, ni un semejante, ni mucho menos una cosa o un mundo de cosas.

No basta decir que lo otro, lo trascendente –término equívoco– es lo que me complementa. Vinculado como estoy al planeta o a los planetas (en caso de que por los viajes interplanetarios conquistemos nuevos mundos) no puedo dejar de experimentar mi radical impotencia y mi esencial servidumbre. Estoy dominado por las leyes de la naturaleza. Mi cuerpo mismo –que es el campo o escenario de expresión de mi espíritu– me circunscribe, me empequeñece y me aplasta. Por mi condición encarnada, el mundo me domina materialmente. Pero dominio no quiere decir superación. Al darme cuenta de mi dependencia de un ser que no me supera, surge en mí el afán de independizarme de alguna manera. Se abre entonces el camino de la trascendencia. Por auténtica exigencia emprende la búsqueda de un término satisfactorio. La tierra, que me abraza y que me liga con todos los vivientes, no me brinda una satisfacción saturadora. Tras de haberme investido por todo lo que me rodea, se opera en mí un profundo e integral sentido de finitud. Pero esta finitud –consubstancial a la existencia– no puede convertirse en la norma de la existencia. Me realizaré como ser finito –porque otra cosa no cabe– pero no puedo ni quiero tener en lo finito mi último término. Mi búsqueda tiende siempre más allá de la finitud. Mi desamparo ontológico me insta a luchar por un completamiento, por un estado de ser que me falta. En este sentido, mi debilidad se transforma en fuerza.

Realizamos integralmente nuestra naturaleza finita cuando, tratando de ser hombres hasta el fondo, nos percatamos de que el hombre –como advirtió Nietzsche– está hecho para ser superado. Apasionándose en nuestra tarea de filosofar para mejor vivir como hombres, encontramos nuestra unidad fundamental de ser y, en esa unidad, lo que funda, lo fundante, el ente fundamental y fundamentante.

Hay un compromiso fundamental –compromiso con el ser por el cual me pregunto– que surge desde nuestra total humanidad concreta y que nos autoriza a considerar la filosofía como compromiso.

7. FILOSOFÍA COMO COMPROMISO

Aunque sea preciso superar el existencialismo, hay que superarlo en tal forma que las conquistas alcanzadas no se pierdan de nuevo. Una de estas conquistas –insuficientemente desarrollada, por cierto– es la consideración de la filosofía como compromiso.

El Diccionario de la Real Academia Española (Décimoctava edición) define la palabra compromiso (del latín *compromissum*) como "obligación contraída, palabra dada, fe empeñada" (4a. acepción). Tratemos de precisar un poco más. En sentido pasivo, el término designa el hecho de que una persona se halle insertada en un sistema del que depende. Por el solo hecho de haber nacido, nos encontramos ya, sin haberlo solicitado (pasividad), comprometidos, alistados en el mundo. En sentido activo, la palabra expresa el acto mismo por el cual uno se adscribe, se alista, ingresando en un estado o condición en el que deberá permanecer. Es el caso de elegir libremente ponerse a disposición de una compañía, del ejército, de un particular o de una institución. Ambas aceptaciones se fundan en la filosofía existencial. Desde el momento en que hemos nacido y estamos en el mundo (aceptación pasiva) tenemos que actuar y tenemos que ser responsables (aceptación activa). No cabe permanecer neutrales. Incluso el intento de no comprometerse, es una forma de compromiso. La fidelidad a un primer compromiso trae aparejada, muchas veces, nuevos compromisos. Como la existencia, el compromiso es una puerta abierta. "No se pueden precisar los límites de un acto, –dice Simone de Beauvoir en *Le sang des autres*– pues lo que se está en camino de hacer es algo que no puede preverse". Ya por vivir en el mundo estamos alistados en él, aunque no hubiésemos querido alistarnos.

La grandeza de Sócrates reside no en haber dado prueba de la inmortalidad, sino en haberse apasionado y haberse comprometido por ella. Hubiera podido escapar al proceso. No había en ello nada de deshonroso. Pero no lo quiso. Su muerte era la consecuencia rigurosa de la filosofía como compromiso que fue su vida. Por última

vez, Sócrates dio, con su muerte, una suprema lección pública.

Cuando despertamos a la conciencia estamos ya en pleno viaje. De ahí el "estamos embarcados" del *homo viator*. Nuestra contingencia y nuestra fragilidad nos producen, en entrecruzamiento continuo, angustia y vértigo. El problema de la salvación adquiere, por nuestra situación original misma, un carácter de primacía sobre cualquier otro problema.

Mi existencia está desbordándose constantemente, porque no puede existir sin desbordarse. Me desposeo, por el entusiasmo, para donarme a personas, proyectos y obras. Y sin embargo, siento, incesantemente, la necesidad de un recogimiento purificador. Hasta aquí los principales axiomas de una filosofía como compromiso, obtenidos por vía fenomenológica.

Nos place recordar que algunas voces ilustres han reconocido ya la misión mediadora de la filosofía existencial. "La única que no describe un mundo irremediablemente separado de la religión" (Gilson) (11).

De mí sé decir que aun habiéndome formado en la clásica dirección aristotélica-tomista he sentido el inaplazable imperativo de retornar apasionadamente sobre mi libertad para sorprender en el despliegue de mis marchas y contramarchas el sentido de mi ser. Quisiera insertar en la vida, en mi propia vida, mi pensamiento. Para ello, el método más humano es aquel que logra dar a la experiencia una expresión concreta. Hay que experimentar –siempre que sea posible– aquello que se teoriza. Estando abocados a la plenitud subsistencial, nos toca escoger de qué manera será esta plenitud. Hay quienes eligen ser "dios sin Dios", proclamándose ateos, o forjándose un Dios a su tamaño y hay quienes se deciden por llenar de amor su afán de plenitud subsistencial para "ser dios con Dios". "Elección –recalca Roger Troisfontaines– que no es nunca definitiva antes de la hora de la muerte, ya que la incertidumbre, la semi-adhesión, las contramarchas, traiciones y conversiones son cosas de todos los momentos durante el tiempo de nuestra prueba" (12). ¿Será preciso agregar que en esta elección –¡suprema elección¡– nos jugamos nuestro destino?

La filosofía existencial exige que se tome posición. Nada autoriza a decir que la opción es enteramente arbitraria y que no hay criterios para apreciar el valor de la elección. El orden moral –importa mucho el decirlo– tiene fundamentos metafísicos.

La fenomenología, aunque sea un excelente método de exposición e ilustración, resulta impotente para construir una ontología con pretensiones de universal. Limitados a las puras descripciones fenoménicas, sería posible una variedad inconexa y contradictoria de verdades. Además, una fenomenología existentiva presupone siempre una metafísica que pueda servirle de fundamento y de guía. Las vivencias existenciales nunca se convierten en filosofía, por interesantes y literarias que resulten, sin la reflexión metafísica.

La existencia individual, gratuita y contingentemente recibida, finita e histórica, está comprometida a decidir su propio destino. Trátese de una finitud intencionalmente lanzada –aventura de la existencia– fuera y más allá de sí: Dios o el fracaso. Lo que no cabe es eludir la libertad y la responsabilidad individual.

Basta el hecho de que haya cosas y de que adquiera la conciencia de ser un ser, para estar comprometido a la indagación y al sondeo de la realidad. Mi existencia misma, dentro de lo maravilloso, mi impele al filosofar concreto que me incluye desde la raíz. En este sentido cabe hablar de un compromiso con el ser por el cual me pregunto desde mi total humanidad concreta. Me identifico con mi filosofía en este compromiso fundamental, decidiéndome a descubrir lo cubierto en la realidad.

La patencia fundamental de ser –comienzo del filosofar– en mi inteligencia, supone e implica la dualidad sujeto-objeto, sin la cual no podría darse la filosofía ni el pensamiento mismo. ¿No estará acaso este filosofar al servicio de mi vida, al servicio de mi ser de hombre? Y si los entes no se han dado a sí mismos el ser, si hay una *ratio entis* trascendente al ser de-velado, ¿no estará el ente humano al servicio de El que hace que haya entes?

8. HACIA UNA FILOSOFÍA EXISTENCIAL, NO EXISTENCIALISTA

Aunque mi pensamiento trascienda los problemas y dificultades concretas de mi vida, puedo afirmar, no obstante, que ese pensamiento no es un fin por sí mismo, sino que está al servicio de mi existir –para vivir mejor– y al servicio, en última instancia, de la suprema inteligencia que es el sostén y fundamento de todas las inteligencias particulares. El pensamiento no es, no puede ser indiferente para el sujeto que lo piensa. Como sujeto pensante estoy interesado esencial y vitalmente en mi pensar; más aún, existo en él, como diría Kierkegaard. Partiendo del cuidado por la salvación de mi persona –filosofía como compromiso y como propedéutica de salvación– puedo comprender mejor el interés en el pensar existencial.

Una exigencia radical de conocimiento hace nacer a la filosofía. Sentimos el imperativo de buscar un fundamento último para nuestro saber. Al teorizar, nos ponemos delante de las cosas, extrañándonos de ellas. No se trata de un simple asombro, sino de un sentirse extraño ante las cosas enfrentándose con ellas. Surge entonces la conciencia problemática. Antes, en la existencia trivial,

existíamos oscuramente entre las cosas, haciendo algo con ellas en un trato familiar, sin extrañarnos de nada. Pero ahora se quiebra la comunidad del trato habitual, nos apartamos por entero del comercio ingenuo con las cosas y nos hacemos preguntas acerca de esa extraña realidad. Nos extrañamos de la totalidad de las cosas y nos extrañamos de nuestra propia extrañeza. Nos interrogamos a nosotros mismos. Buscamos una justificación para nuestros actos y queremos profundizar el sentido de nuestra propia existencia por debajo de la apariencia. Los problemas adquieren verdadero patetismo cuando advertimos que en las soluciones está interesado nuestro ser y nos comprometen.

Sobre el fondo problemático de nuestra existencia, la filosofía intenta proyectar una claridad definitiva. Es nuestra propia vida humana la que nos incita a la búsqueda de una verdad última. Tenemos que hacer forzosamente filosofía porque necesitamos lograr una certeza lo más efectiva posible.

Estamos seguros de que poseemos una inmediata conciencia de nuestro existir. Pero este existir incluye al yo y a las cosas. Tenemos la certeza de que nuestro existir es un co-estar con las cosas y un convivir con los hombres. No somos pura intimidad; somos, también, proyección hacia fuera. Estamos original y constitutivamente abiertos hacia el mundo. Contemplamos y actuamos. Nos preocupa nuestro destino futuro. Lo que puede ocurrirle a nuestro ser no puede sernos indiferente. Por eso vivimos en quehacer constante, en tensión hacia el futuro. Esperamos el cumplimiento de nuestro ser; deseamos vehementemente realizarnos, salvarnos. Articulamos, en el presente, la móvil superación del pasado y la continua actualización del futuro. En el tiempo anhelamos la eternidad y tenemos comercio con ideas que se van tornando ideales. A nuestra dinamicidad le corresponde un sentido óntico final: realizarnos como hombres de un modo acabado, plenario. Este sentido óntico final es el que no ha sabido advertir el vitalismo y el existencialismo. Simmel, por ejemplo, –ha observado con particular agudeza– que "toda vida es siempre vida y más que vida"; que en toda existencia humana hay siempre un plus. Pero esta transcendencia es una pura trascendencia horizontal, un puro correr de la vida en pos de instancias que están siempre más allá. No basta constatar que el hombre se traspasa y vive traspasándose, es preciso advertir que este traspasarse apunta a algo y tiene su término. Sin una norma, sin un fin, sin un valor, el movimiento de trascendencia se vuelve ininteligible.

El ímpetu de trascendencia, fincado en la libertad, marcha hacia la salvación y por la salvación adquiere su último y verdadero sentido. La constante preocupación acerca de nuestro propio ser reclama una respuesta adecuada. No queremos aniquilarnos, no queremos vivir en vano. Nuestra existencia humana es, en sus estratos más hondos, una permanente y rotunda afirmación del ser ante la nada.

La vida humana es riesgo, problema e inseguridad porque nuestra constitutiva finitud nos pone en el trance, por lo pronto, de equivocar el sentido de nuestra vida. Ante este riesgo y ante esta inseguridad, tenemos que pensar y tenemos que actuar. La *praxis* está colgada de la teoría. Queremos saber el sentido último de nuestra acción y de nuestra vida integral. No se trata de una ociosa curiosidad. *Sabemos que nuestro ser depende del actuar y el actuar depende del ser. Por eso, precisamente, se da una integración de vida y teoría*

Platón y Aristóteles no supieron ver que la filosofía no es hija solamente del asombro, sino también de una exigencia de orden ético. *Un cuerpo de verdades de la vida podrá ser ciencia particular o cualquier otra cosa, pero no filosofía.* El filosofar nos singulariza y nos diferencia de los otros, aunque opere con conceptos, porque emerge de las profundidades del espíritu encarnado, en una circunstancia. La filosofía no es una edificación arbitraria y sentimentalona –por más estética que resulte– ni un puro asunto de opinión o tanteo, sino un esfuerzo máximo de congruencia y de luz.

Es preciso encarnar y sentir desde dentro ese saber rigurosamente conceptual de la totalidad de cuanto hay, esa explicación fundamental de las cosas. La actitud filosófica es un modo de estar en el ser. Desde este modo de estar en él se coexiste, se convive y se muere. Las convicciones más íntimas y fundamentales nos mueven y nos expresan. Mientras no se realizan en el obrar concreto, las ideas y las convicciones no han sido vividas con integridad. *La filosofía es un saber para la salvación del hombre.* Tal es, por lo menos, la idea-madre de nuestra filosofía existencial positiva. Habrá que ver, claro está, el modo concreto que asume la filosofía como propedéutica de salvación.

9. LA FILOSOFÍA PREPARA PARA LA SALVACIÓN

Sin el *amor intelectualis*, sin el *quaerere veritatem* no se alcanza la auténtica filosofía. Al filosofar no me limito a ejercer una tarea intelectual confinada en el mundo de la razón raciocinante, sino que me comprometo en mi conducta y en el sentido de mi vida, me sacrifico por la verdad vislumbrada. Debo asumir todas las consecuencias de las verdades descubiertas, renunciando, de antemano,

a burguesas posiciones de seguridad y comodidad. Si la filosofía no vibra en una forma intensamente personal, formando cuerpo con mi vida, no me guiará nunca hasta los umbrales de Dios. Aunque mi ser vaya pasando, algo queda cuando entreveo, en penumbra, la inefable eternidad. En el tiempo, mi espíritu da testimonio de la verdad que le mueve, así como –en palabras de Aristóteles– la bandera mueve a los ejércitos en marcha.

No puedo amar la verdad sin tender hacia ella, sobrepasando límites, dudas y dolores. Una suprema Verdad alumbra las diversas verdades, siempre que se las ponga bajo su luz. A esa "sabiduría deseada por sí misma y por amor al saber" tiendo con todas las fuerzas de mi ser. Suprautilidad que sólo busca una Verdad que ya no sirve para nada más. Es ella, en sí y por sí, la que ilumina y salva. Sin este apoyo no podría la humanidad peregrinar en el tiempo. Cuando todo parece irreal y absurdo, los hombres le piden a la filosofía los principios y causas de la realidad entera, aquello que es y no aparece. Ha quedado atrás lo empírico y sensible. Ahora importa toda la realidad, no sólo un aspecto de ella. Y le importa al hombre íntegro: razón, voluntad, sensibilidad, corazón. Todo supuesto debe discutirse. Las ciencias matemáticas y experimentales parten de presupuestos necesarios que no pueden justificar. Sólo la filosofía se pone en cuestión a sí misma. *Por más que no consiga explicar totalmente la verdad, la búsqueda filosófica es, más que problema, exigencia de solución*. En el intento de solventar los problemas llegamos a dilucidar algunos de los infinitos aspectos de la verdad. Aun así no podemos renunciar a la universalidad y a la ultimidad. Estamos comprometidos a la búsqueda *ex veritate*. Cada verdad conquistada es una nueva norma reguladora para mi pensamiento y para mi acción. Hay una exigencia de remover todos los obstáculos que impiden el abrazo con las verdades. *La posesión de estas verdades parciales me llena, si no niego mi humanidad, de beneficios morales*.

El último grado de la filosofía no es la posesión de Dios sino la abertura a Dios, como apunta Blondel. Trátase de una ascención, no de una asunción. Por esta ascención *la filosofía, como bien lo comprendió San Agustín, prepara para la salvación*. Pero la salvación, propiamente dicha, no la otorga la filosofía.

Ciencia comprometedora de la realidad entera, la filosofía avizora la Verdad que la trasciende y la guía. Es en esta verdad del ser, precisamente, en la que alumbra sus explicaciones fundamentales. Estamos en el orden espiritual. Experiencias y hechos tienen que ser llevados a un plano superior, a un orden suprasensible.

"Mientras el saber científico –observa Michele F. Sciacca– es informativo: la ciencia satisface una curiosidad intelectual; el saber filosófico es formativo y terriblemente comprometedor: responde a una necesidad total del hombre total. Se puede no ser científico, no se puede no ser filósofo: imposible sustraernos a la filosofía. La aventura científica puede correrse o no; la aventura filosófica es obligatoria para todo hombre que no quiera suprimir la apelación esencial de su humanidad más profunda. El hombre está naturalmente comprometido a recorrer el itinerario de la filosofía, vale decir a dialogar con la verdad, a colocarse en el momento esencial de la búsqueda esencial. De ahí la 'seriedad' de la inquisición especulativa, la intransigencia del filósofo" (13). De ahí, también, añadiríamos nosotros, el carácter antiburgués de la filosofía.

Todo auténtico filósofo no acepta, sin más, las verdades de otros filósofos. Tiene que reaprehenderlas y repensarlas para hacerlas suyas; para que sean personales sin dejar de ser objetivas. En este sentido cabe decir que yo soy –como filósofo– mi filosofía, porque mi filosofía se encuentra, verdaderamente, en mi interioridad humana. Pero esta interioridad no es ninguna cárcel, sino un aposento con ventanas hacia Dios. Más aún, Dios, como expresa el Hiponense, es más íntimo a mi ser que mi propio ser.

Sabiduría plenamente humana no la puede haber sin el *ordo amoris*. *La filosofía, como ciencia del espíritu, es un amor intellectualis, una propedéutica de salvación*. Para ello no hay oficio ni saber profesional, sino vocación personal que toca la vida entera.

La especulación filosófica conforma la existencia humana. Rectitud, paz espiritual y prudencia ayudan a integrar ese tipo de sabiduría universal que es, a la vez, una forma configurada de la vida. Aunque la voluntad sea inquietud acuciante y constante, aspira, sin embargo, a la quietud espiritual. Llego a una relativa paz espiritual cuando cobro conciencia de mi situación en el Universo. Estoy ordenado en el Universo, pero puedo, no obstante, considerarme ordenador. No sólo ordeno mi vida, sino que ordeno también, en parte, la vida de algunos semejantes, dentro de la realidad que me circunda. Estamos ordenados y nos ordenamos recíprocamente, porque existir es coexistir, participar en la vida de los otros. Estamos religados dentro de un conjunto con sentido, en el que concrecemos interiormente, poniéndonos voluntariamente en presencia de lo que Gabriel Marcel denomina "intención creativa" universal.

La relación espacio-temporal me sitúa en el mundo. Ahora bien, en mi existir inserto se me muestra una realidad que está por debajo de mi espíritu –naturaleza– y otra realidad que está sobre mí mismo: trascendencia. Dentro de estas franjas o capas ónticas trascurre mi itinerario vital. Y en este itinerario vital pongo a la filosofía al servicio de mi ser de hombre.

10. LA FILOSOFÍA AL SERVICIO DEL HOMBRE –*PHILOSOPHIA ANCILLA VITAE*–

La filosofía, al fin cosa humana, está en última instancia, como todo lo que es humano, al servicio de la vida, a disposición del hombre. Trátase de un saber para vivir. Necesito conocer, tener una certidumbre radical, formarme una cosmovisión. No hay manera de vivir humanamente en la tierra sin construirse una "idea del mundo", sin conocer la situación y la circunstancia. Vivir aquí y ahora significa entrar en relación con el contorno y tener conciencia de la época. Pero no se vive solamente para el "aquí" y para el "ahora". Por su comunión con la verdad, el hombre se evade de la cárcel espacio-temporal.

A menudo se olvida que el filósofo es, antes que sujeto cognoscente, sujeto existente. Y como existente no puede dejar de traducir, en la filosofía, el sentido de su existencia. No se trata tan sólo de elaborar una filosofía de o sobre la existencia humana, sino de que la filosofía misma sea existencial, convirtiéndose en un modo de vida auténtico. Filosofar es abrazarse a la verdad o no es filosofar.

Al hombre le interesa, ante todo, una doctrina sobre el sentido de su existencia y de su destino. Por eso la filosofía resulta un saber interesante en grado sumo. ¿Cómo no va a ser interesante –y comprometedor– un saber que abarque todos los aspectos del hombre y de la existencia humana?

Sin la experiencia de este existir en toda su plenitud, no cabe ninguna sabiduría. En este sentido, bien puede decirse que la filosofía es la "racionalización total de la experiencia humana". (Bogliolo).

Filosofía y vida no están, ni pueden estar, escindidas. Si la filosofía es la forma más alta de la experiencia humana totalmente racionalizada, filosofía y vida son una misma cosa. La vida sensible, racional, afectiva sólo cobra significación tratando de explicarla. Nuestra propia existencia personal no se puede comprender sin relacionarla con la existencia del mundo y de todas las demás cosas. Es preciso llegar hasta donde se pueda en la pretensión de racionalizar la realidad entera. Sin la potencia luminosa del conocimiento jamás nos elevaríamos por encima del universo y nunca nos liberaríamos de las estrechas ataduras del *hic et nunc*. "En el plano puramente natural, si hay una vida digna de ser vivida –ha podido decir Luis Bogliolo– ésta es cabalmente la del filósofo... Filosofía es vida, más aún, plenitud de vida (en el orden natural)" (14). La investigación de la verdad no sólo está fundada sobre la naturaleza misma del hombre, sino que tiene un claro sentido escatológico. En las indagaciones filosóficas me va mi ser de hombre en toda su concreción. Quedan así –y no de otra manera– legitimados los problemas filosóficos.

La filosofía –tarea estrictamente personal aunque hecha con los otros y para los otros– ilumina el destino concreto del hombre. Lo finito y contingente, en su apertura hacia el mundo y hacia los demás, tiene, como actitud humana, su *logos* propio. La filosofía, como doctrina, es medio y no fin. Medio para que el hombre se integre y se comprenda mejor. Medio –en el orden natural– para la salvación.

El ser del hombre como problema de sí mismo no es pura indeterminación real. Lo sería si sólo posibilidad fuese. Pero una posibilidad que no descanse en un acto y que no se inserte dentro de límites determinados es un absurdo. No tengo posibilidad de ser águila, perro o ángel. Y esto por una sencilla razón: tengo una naturaleza humana que no puedo eludir. Aunque el repertorio de posibilidades humanas sea muy extenso, no puede rebasar el cuadro que corresponde a la naturaleza de animal espiritual. Renuevo mis decisiones constantemente porque soy un ser esencialmente inacabado que no concluye sino con la muerte. Cabe, no obstante, reconocerse en una posibilidad privilegiada: la vocación. Por la vocación realizo mi unidad y cumplo mi ser. Este cumplimiento del ser que le confiere sentido, es el destino.

Voy más allá de mí mismo. Esto quiere decir, en otras palabras, que marcho hacia mi destino. "Lo propio del filósofo que merece este nombre –ha dicho espléndidamente Nicolás Berdiaeff– es el amor del más allá; el filósofo busca más allá del mundo lo que trasciende a éste, y no podrá sentirse satisfecho con un conocimiento que lo retiene aquí abajo. Incumbe a la filosofía atravesar las murallas del universo empírico, que nos limita y nos oprime por todas partes, para entrar en el universo inteligible, en el mundo trascendente; y aun yo pienso que es el desafecto hacia lo que nos rodea, el disgusto de la vida empírica, lo que engendra el amor a la metafísica" (15). Mi vida es un constante trascender a sí misma. De ahí la inquietud y una cierta conciencia de dolor.

En la soledad experimentamos nuestra singularidad, nuestra irreversibilidad, nuestra originalidad. Pero este sentimiento de originalidad, en la soledad, es doloroso. Todo nos parece extraño y heterogéneo, las cosas y las personas que hay en el mundo nos resultan diferentes, distantes. Experimentamos, entonces, la necesidad de convivencia, la nostalgia de comunión. Aspiramos a ser oídos a ser mirados, a ser comprendidos y a ser amados. El que nos mira y nos oye, el que nos comprende y nos ama es un tú al que nosotros también miramos y oímos, comprendemos y amamos. Sobrepasamos la soledad por el amor. Ontológicamente, la soledad es la expresión de la nostalgia de Dios, como sujeto y no como objeto, de Dios como *tú* y no como *él*. (Cf. Martín Buber: *Ich und du*).

En la conquista de sí mismo, el hombre echa mano de la filosofía para descubrir y comprender su idea, el designio de Dios con respecto a él. Por eso tratar del hombre –como ha dicho Berdiaeff– es ya tratar de Dios. Esto es ineludible. La filosofía está al servicio del hombre. Cierto. Pero el hombre, lo veremos ahora, está al servicio de Dios.

11. EL HOMBRE AL SERVICIO DE DIOS

La vida, con sus ilimitadas posibilidades inmanentes, no tiene en sí misma su propio sentido y finalidad. *Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe no simplemente para ser vivida, como lo quería Goethe, sino para ser ofrecida.* Estamos aquí para vivir nuestra vida en autenticidad y en plenitud; pero ello es posible sólo mediante una misión de servicio. La vida es ofrenda meta-vital, donación.

Nacemos física y psíquicamente destinados a cumplir un destino privativo, personalísimo, único. *Si nos negásemos a cumplir nuestra tarea, nuestra vida estaría irremisiblemente falseada.* Tenemos el deber de realizar la obra vocacional implícita en nuestra estructura personal. Al cumplir el "programa vital" que cada uno de nosotros esencialmente somos, habremos cumplido nuestro deber concreto de hombres y habremos conseguido la felicidad relativa en nuestro *status viatoris*.

Por contener, de alguna manera, todo el universo, el hombre es un *Minor Mundus*. Asimilamos lo químico y poseemos las fuerzas afectivas y sensibles de lo animal. Pero todo lo sub-humano –procesos químicos, pasiones, impulsos e instintos– se halla sometido al imperio de lo humano: inteligencia y voluntad. Por el cuerpo contenemos el orden químico y biológico; por el espíritu asimilamos, en cierto modo, el universo entero. Lo sub-humano y lo social existen para el hombre, no el hombre para lo sub-humano y para la sociedad. La persona rompe con la naturaleza, le dice "no" y busca trascenderla. "Todas las cosas inferiores existen para el hombre, pero él existe para Dios, que es su autoperfección", han dicho los escolásticos. Utilizar los dones de Dios –vocación para cumplir nuestro problema de ofrenda, para realizar nuestra misión personal–, es servir a Dios, glorificándole, y es lograr la autoperfección. Nuestra vida no es otra cosa que la historia del empleo de nuestra libertad y la respuesta a nuestra doble vocación, "de usar por una parte la materia como canal para lo espiritual, y de perfeccionar por otra la personalidad –expresa Fulton J. Sheen–, mediante la progresiva asimilación a la Vida Eterna a la Verdad Eterna y a la Voluntad Eterna, que es Dios" (16).

En la *Prima Secundae* de la *Summa Teológica*, Santo Tomás estudia al hombre, tal como existe históricamente, describiendo una serie de tensiones: la atracción de la riqueza, del poder, del placer, contra la atracción de Dios. Fulton J. Sheen ha llamado la atención de los tomistas para que tomen esta descripción aquininiana del hombre frustrado, como punto de partida para establecer contacto con la mente moderna. "La sección se abre con una descripción de las tensiones existentes dentro del hombre, cada una de las cuales está producida por el intento de satisfacer los impulsos infinitos dentro de las limitaciones de lo finito. El hombre se frustra por carecer de propósito general para su vida, pues sólo tiene múltiples deseos, (17); por la persecución de la popularidad como esencia de la felicidad (18); el fin de su vida (19); por hacer converger todas las actividades humanas en la expresión de lo subhumano y lo erótico. (Esta es una de las principales fuentes de frustración –comenta Sheen– pues opone el cuerpo y el alma.) (20) También se frustra el hombre por tomar como objeto de su vida la búsqueda de la verdad, negando al mismo tiempo, su existencia o su carácter absoluto" (21). Cuando el hombre se separa de Dios concluye por separarse de su más íntima contextura. Porque está vocado a perderse en Dios, el hombre no se realiza sino superándose.

Superarse, consiste en tener puesta la mira en el servicio de Dios. La filosofía, las ciencias, los amores humanos, las acciones, todo puede tornarse en instrumento de unión del hombre con Dios. Sólo Dios –supremo bien– nos libra de nosotros mismos. En Él y por Él, olvidándonos de nosotros mismos, somos felices. Pero es preciso buscar el Bien, no la felicidad, porque la felicidad nos repliega sobre nosotros mismos y sólo donándonos, perdiéndonos, nos encontramos.

La vida es una prueba, la prueba de vencer el obstáculo por Dios. Sin la insatisfacción del presente no tendríamos la esperanza de lo eterno. Al replegarnos, por la insatisfacción, sobre nuestra interioridad profunda, descubrimos el sentido de nuestros límites y palpamos nuestra finitud.

En ese mismo acto captamos la exigencia de trascendernos. Nuestra inquietud humana no es inútil. Por esta inquietud de lo ignoto –uno e inmutable– marchamos buscando el valor. La inmanencia reclama la trascendencia, la inquietud exige la plenitud que colme. Nuestro ser íntegro –pensamiento y acción– pide una complementación desde arriba. Negar esta apertura a la trascendencia es limitar a la filosofía, es refrenar el impulso infinito del pensamiento y la acción, es decir, hacer no-filosofía. Nuestra miseria nos insta a buscar la plenitud. Nuestro afán infinito nos mueve a buscar la existencia del infinito. La existencia de Dios no es ya el resultado extrínseco de una argumentación silogística, sino la conclusión extrín-

seca –como apuntó Blondel– que brota del dinamismo mismo de la mente y de la vida en las cuales vive la idea de Dios, que precisamente del pensamiento obtiene su positiva certeza.

Nuestro destino final no está en esta tierra. Esta vida de prueba es milicia, purificación y rescate. La filosofía no puede cerrarse, en consecuencia, al problema de la salvación del hombre.

12. ABERTURA DE LA FILOSOFÍA A LA SALVACIÓN

Aunque esencialmente finito, el hombre aspira a lo trascendente e infinito. Sin la participación de esa trascendente infinitud, no hay realización humana auténtica, ni modo de comprender la estructura de nuestra vida. El problema del ser implica el problema de nuestro ser, de nuestro destino.

Tomemos por ahora, como punto de partida, la conciencia. Somos finitos. En esta finitud descubrimos infelicidad, indigencia, imperfección. Pero desde la finitud consciente tendemos al descubrimiento de lo infinito. Por una parte, los bienes finitos, agusanados, solicitan nuestro deseo y nuestra voluntad como si fuesen absolutos. Una y otra vez nos percatamos de su falsedad, de su traición permanente y de su espejismo, pero una y otra vez los volvemos a desear con la misma violencia. Por otra parte, percibimos la trascendencia ilimitada en la vida biológica, en la intensidad de la conciencia y, sobre todo, en el ímpetu religioso hacia los valores fundados en Dios. De ahí el desgarramiento de nuestra existencia. Y de ahí también el sentimiento de asco y de tortura. Pero este desgarramiento no autoriza a concluir en el fracaso radical de la condición humana. Fracaso sólo lo puede haber para quien, cerrándose a la trascendencia, nada quiere saber del infinito, decretando en un acto de egolátrica soberbia o de cobardía de avestruz: "creo que Dios no existe". Y entonces, todo lo finito circundante se presenta como absurdo, aburrido, gratuito, desprovisto de valor... No siendo capaz de fundarse a sí mismo ni de comprenderse, lo finito resulta desprovisto de sentido. Y en el hombre, parcela de lo finito que tiene conciencia, lo absurdo adquiere caracteres trágicos: "le pour-soi est effectivement perpétuel projet de se fonder soi-meme en tant qu'etre et perpétuel échec de ce projet" (22). Si el ser de la existencia –y el "para sí" (hombre) en particular– es absurdo, Sartre, para ser consecuente consigo mismo, debería renunciar no sólo a la razón sino también a la filosofía.

Ser hombre es sobrepasar, en cierto modo, la finitud –poniéndose en contacto con lo infinito– sin dejar de ser finito. En la medida en que nos hacemos libremente a nosotros mismos dentro de nuestra radical impotencia; en la medida en que percibimos dichosamente las bellezas intramundanas como dones o destellos de la Belleza absoluta; en la medida en que trascendemos, por el saber, lo limitado y lo finito, tenemos acceso al Supremo e Infinito Valor de los valores. Y este supremo e infinito Valor de los valores, aunque nos resulte inescrutable, misterioso, inconcebible; *es* y no puede no-ser, como lo demostramos en su oportunidad.

Aspiramos a más de lo que podemos. Quisiéramos descubrir, hasta en su más radiante claridad, el ser del Valor supremo. Este *axiotropismo*, que en última instancia es un *teotropismo*, es lo que hace al hombre hombre. Y este humano, humanismo teotropismo, es lo único que en definitiva importa. Todo lo que no se relacione con nuestro impulso axiotrópico, carece de importancia, no merece la pena. ¿Sobrehumanismo? Llámesele como se quiera –aunque no veo por qué no podemos hablar de un auténtico humanismo integral–, lo que importa es el hecho. Nuestra facultad teotrópica descubre, a la vez, nuestra miseria humana en su radical impotencia, para salvarse, y el mundo de lo grande y de lo bello, de la consistencia moral y del heroísmo...

¿Cómo salvarnos? El problema de la salvación interesa no tan sólo a la religión, sino también a la filosofía. Díganlo si no, las filosofías salvacionistas –en un sentido o en otro– del platonismo, estoicismo, epicureísmo, neoplatonismo, spinozismo, positivismo comteano... El afán de salvación, ínsito en esas filosofías o en la nuestra, no es más ni menos que experiencia elevada a teoría. El hombre concibe y siente la necesidad de salvarse. Se conoce como limitado y culpable. La verdad, en sus últimas gradaciones, se le escapa y los valores le trascienden. Aspira a su ser en plenitud, y no puede ser –en esta vida, por lo menos– en plenitud. Pretende dominar al mundo y el mundo se le rebela. Quiere –cuando quiere– a sus prójimos, y sus prójimos se le manifiestan hostiles o indiferentes. Se afana en unirse a lo Absoluto, confiándose en sus propias fuerzas, y lo Absoluto no le ofrece ningún signo ni le proporciona alguna seguridad. ¿Qué puede hacer la filosofía? La filosofía, lo hemos de ver, conoce a Dios –por diversas vías– como la Trascendencia, como lo Incondicionado que el pensamiento no puede determinar y la voluntad no puede captar. Por las huellas que de Él hay en la naturaleza, lo sentimos lejano y lo concebimos abstracto. Nada nos dice, la filosofía, de cómo es Dios en sí mismo, en su realidad personal. Ningún medio nos proporciona para establecer con esa Divinidad cósmica –abstracta y sin vida personal– una comunión real. Su papel propedéutico se limita a iluminar el hambre

de salvación, a fortalecer la esperanza de una plenitud subsistencial, a definir esquemáticamente las relaciones de los seres contingentes con el Ser necesario. Pero estas elucidaciones filosóficas no son sino peldaños para el ímpetu espontáneo de amor hacia un Dios –íntimo y concreto– que nos libre de la finitud y de la culpa. La filosofía, con su camino ascendente de la insatisfacción, nos ayuda a salvarnos –llevándonos al fundamento incondicionado– pero no nos salva. Puede mantener, encendido y vivo, el afán de salvación; pero no lo puede satisfacer. Puede ser, como lo fue en Platón, un "ejercicio" para morir, una "preparación" para "otra vida", una preocupación por la "salvación del alma" (aunque el mundo y nuestra alma personal no se salvan en Platón). El hombre, en su actitud ética, puede esforzarse por ser justo, por implantar la justicia. Pero esforzarse por ser justo no significa ser capaz de cumplir esa justificación por sí mismo, sin ayuda divina. El camino de la autoperfección es engañoso. Quien olvidándose de su insuficiencia ontológica radical, se estima autosuficiente para conquistar la gloria, termina con el fracaso definitivo de su vida. Si somos esencialmente seres religados, resulta absurdo intentar sustantivarse. La lucha exclusivamente moral por la salvación tropieza con su propio e irrebasable límite. La filosofía tiene que abrirse a la religión, si es que el filósofo –hombre al fin y al cabo– quiere cumplir su misión trascendente. Más allá de la filosofía está la amorosa y confiada entrega creyente a la gracia de Dios.

El hombre es un *animal insecurum*. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún, porque somos constitutivamente inseguridad e intranquilidad. En la investigación de la conciencia íntima descubrimos que estamos hechos para la felicidad, para la plenitud subsistencial aunque no podemos alcanzarla plenamente en esta vida temporal. Quisiéramos ser plenamente mientras somos un casi nada. Y al tocar nuestra miseria contingencial, nos llenamos de piedad, pero de una piedad trascendente. El hambre de salvación no es en el fondo, sino la conciente abertura y lanzamiento, de nuestro ser finito, hacia el ser infinito de Dios: plenitud óntica del ser humano. De ahí el teotropismo de la persona humana.

Es preciso fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en un actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto *saber la verdad es el estar-en-la-verdad.*

Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascencional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial. Pero la filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida del hombre y nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la Filosofía como Propedéutica de Salvación.

13. CLASIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Las inumerables cuestiones que surgen en el ámbito filosófico, pueden agruparse en torno de unos cuantos problemas fundamentales. Hay sectores problemáticos indeterminados que pueden deslindarse de otros sectores, sin olvidar la final articulación. La filosofía, aunque diversificada en ramas –como un árbol– es una. He aquí la clasificación que proponemos, obtenida de catorce problemas fundamentales:

1. Filosofía del conocimiento
   a) Epistemología
   b) Lógica formal
   c) Metodología
2. Filosofía de la "habencia"
   a) Metafísica general
   b) Teología filosófica
3. Filosofía de la naturaleza
   a) Cosmología
   b) Biología filosófica
   c) Psicología
4. Filosofía de las matemáticas
5. Filosofía del hombre o antropología filosófica
6. Filosofía social
7. Filosofía general de los valores o axiología
8. Filosofía moral
9. Filosofía del derecho
10. Filosofía estética
11. Filosofía de la historia
12. Filosofía de la religión
13. Filosofía de la cultura
14. Filosofía de la educación

Tras las precedentes disquisiciones sobre el sentido de la filosofía y del filosofar, vamos a tomar como punto de partida la relación ontológica y originaria, antes de teorizar sobre el conocer y el ser.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Aunque tradicionalmente se nos había venido diciendo que se debe a Pitágoras la invención del vocablo "filosofía", lo cierto parece ser que fue Heráclito quien por primera vez empleó el término

"filósofo". Es necesario –dice Heráclito– que los filósofos sean buenos investigadores de muchas cosas *(Fragmentos 35, Diels)*. Herodoto usa el verbo "filosofar" al atribuir a Creso– quien le dirige a Solón las siguientes palabras: "he oído que, por el placer de la especulación has recorrido, filosofando, muchos países" (*Hist.* I, 30). Tucídides hace expresar a Pericles: "Amamos lo bello con medida", "filosofamos sin molicie" (*Guerra del Pel.*, II, 40). Eutidemo, según apunta Xenofonte, se cree "muy adelantado en filosofía" (*Mem.*, IV, II, 23). En todas estas frases de escritores clásicos se advierte un concepto de filosofía como afán de conocer las cosas todas, como "cultivo intelectual". Cicerón y Diógenes Laercio son los principales promotores de la venerable tradición que atribuye a Pitágoras la invención del término "filosofía" (Véase del primer "Tusc. V., c. 2, n, 7, 9", y del segundo "Declaror, philosoph, vitis. (edic. Didot) 1, 8, c., 1, n, 8). Conocemos de sobra el bello relato y no es el caso de volverlo a reproducir. Pero cabe apuntar que la anécdota recoge, admirablemente, el carácter de la búsqueda desinteresada –pragmáticamente hablando– noble, contemplativa y amorosa que ha tenido siempre la actitud filosófica. Parece ser, según el testimonio de los mejores historiadores de la filosofía que un pitagórico llamado Heráclides Póntico atribuyó a Pitágoras –por el fervor que le profesaba– lo que era propio de la modestia socrática y él aprendió cuando concurría a la escuela platónica. De esta opinión participan Kurg, Ritter, Preller Jaeger.

(2) Nicolás de Cusa. *La docta ignorancia*, Editorial Aguilar, 1957 pág. 25.

(3) Michele Federico Sciacca. *La filosofía y el concepto de la filosofía*, Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1955, pág 21.

(4) José Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1957, pág 61.

(5) August Brunner. *Ideario filosófico*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1952, pág 17.

(6) Michele Federico Sciacca *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, editor, pág 12.

(7) Simmel. *Problemas fundamentales de la filosofía*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1946, pág. 16.

(8) Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, tomo I, Ediciones Rialp, S. A., pág 32.

(9) Ismael Quiles. *Filosofar y Vivir*, Espasa Calpe Mexicana, S. A., pág 59.

(10) Eugenio D'Ors, *El secreto de la filosofía*, Editorial Iberia, S. A., Barcelona, 1974, pág 74.

(11) Gilson. *L'existence*. Gallimard, París, 1946.

(12) Roger Troisfontains. *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, pág 74.

(13) Michele F. Sciacca. *La filosofía y el concepto de la filosofía*, Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1935, pág. 49.

(14) Luis Bogliolo. *La filosofía antigua*, Editorial Difusión, pág 8.

(15) Nicolás Berdiaeff. *Cinco meditaciones sobre la existencia*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1948, pág. 13.

(16) Fulton J. Sheen. *Filosofía de la religión*, Emecé, pág. 338.

(17) Fulton J. Sheen. "Sum. Teol.", I-II, p. 1, rr., 5, 3.

(18) *Ibid*, I-II, p. 2, r. 3, ad 3.

(19) *Ibid*, I-II, p. 2, r. 4.

(20) *Ibid*, I, Pág. 96, r. 3, Ibid, II-II, Pag. 64, r. 13.

(21) *Ibid*, I-II, p. 5, r. 8.

(22) Jean Paul Sartre. *L'etre et le néant. "Essai d'ontologie phenomenologuique"*, Trenteneuvieme édition, Gallimard, París, 1948, p. 714.

Capítulo 2

ESTRUCTURA Y SENTIDO DEL CONOCIMIENTO

SUMARIO

1. Descripción y análisis del conocimiento. 2. Posibilidad del conocimiento verdadero. 3. Idealismo o realismo (El punto de partida de la teoría del conocimiento). 4. Origen y esencia del conocimiento 5. Criteriología. 6. Sentido y fin del conocimiento.

1. DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DEL CONOCIMIENTO

Una filosofía sistemática debe empezar por el examen del problema epistemológico. La importancia capital que reviste la teoría del conocimiento estriba, ante todo, en que condiciona todos los otros problemas filosóficos. Primero hay que realizar un análisis y una crítica de los datos inmediatos de la conciencia. Después vendrán todas las otras cuestiones filosóficas –muy importantes, desde luego, pero ulteriores– que resuelven, o tratan de resolver, la lógica, la metafísica, la teodicea, la antroposofía, la moral, la filosofía de la religión, la cosmología, la estética...

¿Cuál es la esencia del conocimiento? ¿Hay un conocimiento verdadero? En caso de que lo haya, ¿cómo se llegó a ese conocimiento? ¿Hay objetos trascendentes, independientemente de todo pensamiento? La epistemología o teoría del conocimiento es un estudio primordial del conocimiento en torno a estas interrogantes. Antes de conocer esta cosa o la otra, es preciso dilucidar una cuestión básica: ¿qué es conocer? Necesitamos organizar y criticar los datos del conocimiento; necesitamos comprender la naturaleza del conocimiento humano, su valor general y sus posibilidades. Sin esta tarea preliminar no habría vida científica de ninguna especie.

Antes de interpretar o explicar el conocimiento, intentemos describirlo y analizarlo. En el fenómeno concreto podemos aprehender la esencia general. Una fenomenología del conocimiento me puede llevar a la estructura óntica del conocimiento. ¿Qué sucede cuando conozco? Mi conciencia se haya frente a un objeto. Yo, sujeto cognoscente, aprehendo un objeto conocido. Tengo al objeto, no simplemente como el cajón contiene los papeles, sino sabiendo que es objeto, tomando posición frente a él. La correlación entre sujeto y objeto es esencial. Soy sujeto para un objeto y el objeto es sólo objeto para un sujeto. Mientras la función del sujeto cognoscente estriba en aprehender el objeto, la función del objeto consiste en ser captable y captado por el sujeto. La correlación no es, por lo tanto, reversible. Capto las propiedades del objeto sin subsumirlo dentro de mi ser. La "imagen" que en mí surge del objeto no es, propiamente, el objeto. Éste permanece trascendente frente a mí. Me conduzco receptivamente, en el sentido de que el objeto determina mi conocimiento. Mi conocimiento alude ("intende") un objeto que está más allá de mi conciencia. Los objetos reales o ideales me hacen frente, se me presentan como algo en sí. Algo en sí que me determina y que es independiente. Es claro que yo no soy un puro sujeto cognoscente sino también un sujeto sentiente y volente. Pero el objeto no puede tampoco ser reducido al carácter de objeto conocido, precisamente porque existe en sí, independientemente de que lo desconozca o de que lo conozca perfecta o imperfectamente. Mi conocimiento será verdadero si mi "imagen" coincide con el objeto. Si

el contenido de mi conocimiento no concuerda con el objeto mentado, mi conocimiento será falso. La verdad se da, consecuentemente, en una relación. Los objetos se encuentran, en cierto modo, antes y después de la verdad y de la falsedad.

El fenómeno del conocimiento, anteriormente descrito, presenta cuatro elementos esenciales: 1) el sujeto; 2) el objeto; 3) la toma de posición; 4) la "imagen". Por imagen no debe entenderse la simple representación imaginativa o la percepción, sino el ente lógico. Hay conocimiento de objeto –por ejemplo: siete, justicia, polígono– cuya representación imaginativa resulta imposible. Y sin embargo, también estos entes se nos presentan como hechos objetivos. Juzgamos, aunque no imaginemos, "que algo es tal". Aprehendemos pensamientos y en los pensamientos objetos. Verdadera actividad del yo que le hace entrar en relación con un objeto para afirmar o negar algo de él. Esta relación de pertenencia –una determinación corresponde a un objeto– no es simplemente reproducida por el sujeto, al modo como un espejo reproduce una cosa, sino coordinada en la complejidad de sus significaciones. La estructura de los pensamientos su ser-verdaderos y ser-falsos, suscitan una toma de posición y exigen *–sit venia verbo–* que sean expresados. Valen –ha dicho algún autor– para todo intelecto y valdrían aun cuando no hubiese ningún intelecto. La frase es, evidentemente, exagerada. De no haber un intelecto, por lo menos el Intelecto absoluto de Dios, no habría pensamientos porque no habría nada. Esto se comprenderá mejor cuando estudiemos la metafísica general y especial. Por ahora nos interesa destacar que el fenómeno del conocimiento, que hemos descrito y analizado, linda por el sujeto, con la esfera psicológica; por el objeto, con la ontológica; por la toma de posición con la axiológica; por la imagen, con la lógica. Pero ni la psicología, ni la axiología, ni la lógica pueden resolver el problema gnoseológico. Corresponde a la Teoría del conocimiento, como disciplina filosófica peculiar, la investigación de la posibilidad, del origen, de la esencia, de las formas y del criterio del conocimiento humano.

Mi conciencia actual es el punto de partida de la descripción de mi conocimiento. Yo soy una conciencia, es decir, una realidad que se transparenta a sí misma. Y como conciencia constato, afirmo, evidencio. La experiencia de la conciencia equivale a la conciencia del ser. El ser es principio de conocimiento, el dato más primitivo. Pero el ser lo encuentro en la realidad, en los entes. La realidad consciente es devenir y duración, con la presencia de dos polos: objetivo y subjetivo. Mi yo se me revela como tendencia real hacia el objeto. El apetito real de conocer me revela una modalidad del ser. Soy cognoscente, en cuanto conozco objetos, y soy también algo conocido, en cuanto me conozco a mí mismo. Entre la conciencia y lo real advierto una disociación. Lo real se me impone y me determina. ¿No significa acaso, esta imposición y determinación, un primado del ser sobre el conocer?

Para darme cuenta de que conozco debo conocer objetos. Objetos que orientan y especifican mi atención. No depende de mí la existencia de los objetos que me constriñen y me dominan con su presencia. Yo no pongo los objetos, sino que son lo objetos quienes se imponen a mi conciencia. Esta subordinación al ser, esta sumisión a la realidad, define al sujeto como "función" o "capacidad" de objetos y como autoconocimiento. Tiendo a los objetos porque ignoro y porque deseo poseerlos en cierto modo. El término de mi conocimiento me evidencia, pues, mi ignorancia y mi sed de saber. No puedo conocer y conocerme sin saber qué conozco. Trátase de los aspectos del mismo acto inmanente. Al conocer abrazo misteriosamente al objeto, lo vivo íntimamente.

¿Hay alguna posibilidad de llegar a un conocimiento verdadero? ¿Es posible tener certeza? ¿De dónde derivaría esa certeza?

2. POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO VERDADERO

Los polos objetivo y subjetivo estructuran mi conciencia. El objeto aclara y especifica al sujeto. El sujeto no constituye al objeto, que existe antes de toda elaboración consciente, pero desarrolla un esfuerzo conceptualizante y percibe multitud de relaciones. El dato objetivo que me está presente es un dato corporal. Y como dato corporal es extenso o espacial, temporal, diferencial y estructurado. El objeto en otras palabras, está situado dentro de un contorno, sucede en el tiempo, su aspecto peculiar es diverso y presenta relaciones de semejanza, de grandor, de cohesión, de secuencia, de distancia, etc. Mi cuerpo acompaña siempre, como instrumento, a mi conciencia cognoscente. Mis órganos sensoriales perciben luces y colores, música y sonidos, sabores y olores. ¿Acaso estos órganos sensoriales son meras prolongaciones vivas de mi conciencia? En todo caso se da una indisoluble unión vital de los órganos sensoriales con la conciencia. Hasta el propio cuerpo se percibe por la vista y el tacto. Gracias a mis sentidos se me revelan los cuerpos distintos del mío, como exteriores o independientes.

En toda percepción se distingue el dato objetivo, es decir, la experiencia de un objeto, de la aprehensión, esto es, la conciencia de un acto del sujeto que asimila. Con el auxilio de las representaciones imaginativas adquiridas, construyo, por asociación, nuevos objetos: *v. gr.* un

centauro, una luna de plata, una novela. La representación imaginativa sustituye al objeto ausente. Los conceptos empíricos se forman a partir de la experiencia objetiva o sensible (por ejemplo, los conceptos de "organismo", de "cuadrado", de "verde") y a partir de la experiencia vivida (por ejemplo, los conceptos de "yo", de "instinto", de "miedo", de "angustia", de "esperanza"). Entre estos conceptos empíricos percibimos una multitud de relaciones. De combinación de conceptos surgen construcciones conceptuales más o menos complejas y extensas. Ciertos aspectos "aislables" de lo individual, lo concreto, lo particular, se presentan en mi conciencia como elementos irreductibles a los datos corporales y a las representaciones imaginativas en que se apoyan. Son las ideas o conceptos universales y participables, abstractos y, sin embargo, de origen empírico. No hay conceptos "innatos". Nuestra conciencia toma pie en el ámbito de la experiencia sensible. De ahí el conocido principio de la filosofía tradicional: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. La experiencia concreta es madre de todas las representaciones abstractas. La conciencia de sí –experiencia vivida– se realiza en ocasión del conocimiento objetivo.

En el plano de la experiencia se halla bosquejado el conocimiento inicial de lo real. La intelección, actividad genuinamente conceptual, explicita y sintetiza el conocimiento de lo real. Con el juicio llega al máximo de intensidad. La síntesis judicativa restituye al objeto lo que la abstracción le había suprimido. El acto cognoscitivo completo lo describe Fernand van Steenberghen en estos términos: "en el plano del organismo sensorial el sujeto cognoscente está dominado por el 'dato', es decir, por los objetos que se le imponen: los 'recibe' pasivamente en su inmanencia, pero ya esto mismo implica que reaccione inmediatamente al contacto de los objetos por un acto cognoscitivo complejo: se origina éste en el plano del organismo sensorial (percepción e imaginación) y se desarrolla en la inmanencia perfecta (concepción y juicio). El progreso que se realiza en la evolución de este acto cognoscitivo aparece como un proceso de asimilación creciente, de interiorización creciente del dato; inversamente la "objetividad" es decreciente del dato a la imagen y de la imagen a la idea, es decir, oposición decreciente del dato al sujeto que se lo asimila para poseerlo mejor" (23). En esta síntesis de experiencia y de pensamiento, cuya fisonomía ha sido descrita, mi interioridad objetiva –conciencia abierta a un mundo corporal– opera inmanentemente, contribuyendo, no obstante, a mi expansión o perfección. En mi actividad de sujeto cognoscente empiezo por atender al objeto; mi memoria sensible conserva y vuelve a la conciencia las representaciones imaginativas percibidas; con la ayuda de otras representaciones imaginativas elementales construyo nuevas representaciones imaginativas; mi memoria intelectual guarda las ideas en la conciencia y las suscita una vez más; mi inteligencia agrupa, clasifica y organiza los conceptos empíricos y elabora conceptos construidos y definiciones; mi raciocinio asocia diversos juicios y los ordena científicamente. Toda esta complejidad del acto de conocer en nada mengua su unidad. Hasta aquí el acto de conocer como se presenta en la estructura de la conciencia personal. Examinemos ahora la posibilidad del conocimiento.

¿Podemos tener certeza de algo? El dogmatismo da por supuesta la posibilidad de llegar al conocimiento cierto de la realidad. El escepticismo radical, en cambio, afirma que el conocimiento es imposible. El subjetivismo y el relativismo, sin decir que no hay ninguna verdad, limitan la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga o a un círculo cultural en un momento histórico. Para el pragmatismo lo verdadero es lo útil, lo que fomenta la vida. Subjetivismo, relativismo y pragmatismo son, en el fondo, como algún epistemólogo lo ha advertido, escepticismo. Entre escepticismo y dogmatismo, posiciones extremas, cabe un justo medio: el realismo crítico. Hay que pedir cuentas a la razón humana. Hay que desconfiar de todo conocimiento determinado y no aceptar nada sin examen. Asentiremos a un objeto o enunciado sólo cuando se nos presente con una absoluta claridad. La evidencia es el último criterio supremo y universal de certeza. Cuando nuestro entendimiento procede de acuerdo con los primeros principios, reduciendo un enunciado a un principio fundamental, podemos tener la evidencia como criterio de certeza. "Toda la certeza de la ciencia –observa Santo Tomás– deriva de la certeza de los principios. Sólo cuando podemos reducir las conclusiones a los primeros principios, podemos tener certeza de ellas" (24). No se pregunte ahora por la prueba de estos primeros principios –el de identidad, el de contradicción, el de tercero excluido y el de razón suficiente, cuyo estudio corresponde a la ontología y a la lógica– porque su propia evidencia y su carácter de principios inderivables los dispensan de toda prueba. Fuera de estos primeros principios, necesitamos justificarlo todo. Antes de que la reflexión justifique plenamente las certezas naturales, no pueden admitirse como filosóficas.

Mientras que el dogmatismo ignora el problema del conocimiento, al dar por supuesta la posibilidad de conocer, el escepticismo cae en la contradicción y en el absurdo. La existencia de la duda evidencia, por lo menos, que no hay duda sobre la existencia del sujeto dubitativo. *Si dubitas, existis*. Al aceptar la duda, el escéptico admite, implícitamente, el principio de contradicción y la veracidad de sus facultades. Por lo demás,

es imposible, al teorizar, eludir la afirmación o la negación. El escéptico vive en una permanente contradicción práctica entre sus principios y todos los actos de su vida de relación.

Una vez establecida la posibilidad del conocimiento verdadero, conviene dilucidar cuál es el punto de partida de la teoría del conocimiento. ¿Idealismo o realismo? Es preciso decidir.

3. ¿IDEALISMO O REALISMO? (EL PUNTO DE PARTIDA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO)

El punto de partida de la epistemología no puede ser un pensamiento que piensa a sí mismo, en radical soledad, como el *Cogito* cartesiano. El pensamiento real conoce objetos y se conoce conociendo. Midiéndose sobre el ser y conociéndose conforme a lo que es, el pensamiento reflexiona críticamente. Hay que partir del pensamiento que piensa las cosas y se piensa a sí mismo al pensar las cosas, y no de un *Cogito* de tipo idealista. Me conozco como cognoscente, como cognoscente de objetos. La teoría del conocimiento, al tomar como punto de partida la reflexión sobre el conocimiento real –"acto de conocer que conocemos"–, está en posibilidad de fundar su legitimidad y de examinar el origen, el alcance, los modos y el valor del conocimiento.

¿Existen las cosas que me rodean? ¿Existe el mundo exterior? ¿No podría ser el conjunto de mi experiencia un error y una ilusión de mis sentidos? ¿Estaremos soñando un sueño coherente?

Si el objeto primero y directo del pensamiento no es la idea o la imagen, sino una cosa real independiente del sujeto cognoscente, el llamado problema del mundo exterior es un pseudoproblema. La hipótesis de un mundo exterior ilusorio, efecto de una "verdadera alucinación" se destruye fácilmente al considerar que en un mundo en el cual la alucinación o el sueño coherente fuercen el estado normal, no se podría hablar ni de alucinación ni de sueño coherente. La alucinación y el sueño tienen sentido sólo en función de la realidad y de la vigilia. Las representaciones en los sueños y en la locura sólo se explican por la reproducción de antiguas percepciones de objetos exteriores reales. No hay que confundir, desde luego, una conciencia imaginante con una conciencia perceptiva; pero no hay que desconocer, tampoco, que la primera no se daría sin la segunda.

Mi ser –esto lo ha visto muy bien Heidegger– se da en el mundo. Resulta imposible separar mi existencia de la existencia del mundo. La experiencia, cualquiera que sea, no puede reducirse a la pura subjetividad. Hasta los sueños dependen de experiencias anteriores. Si en los sueños pudiésemos reflexionar sobre los sueños, suprimiríamos los mismos sueños. "En cambio, la conciencia refleja –observa Regis Jolivet–, confirma la percepción. Conciencia perceptiva y conciencia onírica son, pues, radicalmente diferentes. Síguese de todo esto, que si el universo no fuera más que un sueño coherente, este sueño vendría a ser tan 'real' que la idea misma de sueño nos sería totalmente extraña. La hipótesis de una experiencia que se redujera toda ella a un sueño coherente suprimiría hasta la posibilidad del idealismo" (25). ¿Cómo concebir la propia idea del sueño –se le podría haber preguntado a Descartes– en un universo de sueño? Partiendo del hecho de mi ser-en-el-mundo no puedo dudar de la existencia del mundo sin dudar de mi propia existencia. Pero, ¿acaso es posible, sensatamente, dudar de la propia existencia? El *ego* puro de Husserl es una simple abstracción que no se hubiera dado, en la cabeza de Husserl, de no implicar, su conciencia, la realidad existencial de las cosas y del mundo. Un pensamiento sin mundo, sin cosas, sería un pensamiento vacío incapaz de idear un *ego* puro.

¿Cómo fingir que el mundo exterior no existe, si antes no se conoce, de algún modo, la oposición entre lo ilusorio y lo real? En la misma duda del idealista está dada la existencia. Su duda se revela como una determinación del ser. De lo contrario, siendo el mismo ser duda, no habría ya ser de la duda, es decir, que no habría ya duda, es lo primero.

Partiendo de la evidencia –primera y absoluta– de la realidad y de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito (*habencia*), podemos preguntarnos, eso sí, en qué medida nuestro pensamiento concuerda con el ente concreto y cuáles son los fundamentos de la certeza. ¿Qué relación tienen nuestros conceptos y nuestros juicios con nuestra inteligencia y con las cosas mismas que expresan? Si vamos a juzgar nuestra facultad de conocer, es preciso, ante todo, suponer el previo ejercicio del conocer. ¿Cómo realizar, de otra manera, una reflexión crítica? La inteligencia puede volver sobre su acto, sobre sus operaciones. Consecuencias de este retorno de la inteligencia, es un nuevo concepto. El acto segundo de la reflexión crítica supone el conocimiento de que la inteligencia tiene, como natural finalidad, la de conformarse con lo que es. Y supone, también el acto de juzgar y la existencia de los objetos.

La duda crítica no puede ser universal. De serlo, no sería una duda real. Ya hemos visto que la duda opera sobre la base de las evidencias inmediatas y apodícticas. Tratar de someter estas evidencias a la duda real es imposible por contradictorio. Se les ha preguntado a los

idealistas que "si la evidencia no sirve antes de la duda, ¿cómo servirá durante ella o después?"

Desde luego, la inteligencia comete muchos errores. De ahí la necesidad de verificar una crítica de los procedimientos del conocer humano. Se puede o no se puede ser fiel a las exigencias objetivas del ser. Pero en todo caso es evidente la presencia del ser en la reflexión intelectiva. Si el ser mide a la inteligencia, la inteligencia tiene un valor ontológico.

La insoslayable opción del realismo contra el idealismo, se impone a cualquiera que se haya planteado el problema del conocimiento. Gilson lo ha expresado con toda energía: "o bien se toma como punto de partida el ser, incluyendo en él el pensamiento: *ab esse ad nosse valet consequentia*, o bien se toma como el pensamiento, incluyendo en él al ser: *a nosse ad esse valet consequentia*" (26). Nosotros hemos optado, como ya se habrá advertido, por el primer camino. Al partir del pensamiento real que conoce objetos y se conoce conociendo, hemos partido, en realidad, del ser concreto que mide a la inteligencia. El conocer, hemos dicho, es una modalidad del ser de los entes. Modalidad que consiste en la aprehensión, por parte de nuestro entendimiento, de algo real. Lo real se da también en el entendimiento, pero no se da por el entendimiento. Dependemos de lo real. Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre los objetos existen los verdaderos objetos; antes de la adecuación del juicio y de la realidad, se da la adecuación vivida del entendimiento con la realidad. A cada esfera de lo real le debe corresponder un especial conocimiento de lo real. El método se deduce del tipo de realidad que se examina, y no la realidad del método, puesto que el ser es la condición del conocer.

4. ORIGEN Y ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

¿De cuáles fuentes proviene el conocimiento? ¿Se apoya en la experiencia? ¿Es acaso la razón la fuente principal del conocimiento humano? ¿O tal vez ambos factores tienen parte en la producción del conocimiento?

El racionalismo ve en la razón la fuente principal del conocimiento, la causa de que sea lógicamente necesario y universalmente válido. Los juicios empíricos carecen de necesidad lógica y de validez universal. De principios formales, al margen de la experiencia, se intenta deducir proposiciones ya no simplemente formales, sino materiales.

El empirismo afirma que la experiencia constituye la única fuente del conocimiento. No hay ningún *a priori* de la razón; el entendimiento es una *tabula rasa*, un papel en blanco. Todo se origina en la experiencia externa (sensación) y en la experiencia interna (reflexión). Nada agrega el pensamiento. Su labor se limita a unir unos con otros los datos empíricos. Estamos encerrados dentro de la cárcel de la experiencia sin poder llegar al mundo de lo suprasensible.

Cualquier intento de reducir el conocimiento humano a la experiencia o a la razón imposibilita la aprehensión del ser. El empirismo nos priva de la penetración de la realidad en su esencia y nos convierte en *cuasianimales*. El racionalismo nos priva del único contacto intuitivo con las cosas y nos deja sumergidos en el dogmatismo. ¿Por qué no integrar, entonces, la experiencia y el entendimiento, para aprehender el ser real existente? La unidad compuesta del conocimiento humano se funda, en último término, en la dui-unidad del hombre: espíritu y materia. Ni angelismo ni empirismo infra-humano. El intelectualismo apoya en la realidad extra-mental toda la actividad cognoscitiva. Por otra parte, sabe que nuestra inteligencia es capaz de captar la realidad. Lo que primero aprehende nuestra inteligencia –*el primum cognitum*– es la esencia de las cosas que nos rodean, el ser del mundo extra-mental. El progreso intelectivo es paulatino. Se comienza por la noción de ser o cosa y poco a poco se va enriqueciendo, en comprehensión, la primigenia noción. La experiencia sensitiva exterior e interior constituye el punto de partida de todo auténtico conocimiento humano. Sin esta experiencia, sin este contacto inmediato con la realidad, quedaríamos encerrados en la inmanencia del yo. Pero la experiencia aprehende las cosas circundantes y la propia intimidad, de un modo concreto, intuitivo, ciego. No se descubre ni la sustancia ni los accidentes como tales. La experiencia resulta insuficiente para penetrar y descifrar la realidad en su esencia oculta. El ser de los entes –como la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito *(habencia)*– formalmente, es siempre inmaterial e imperceptible. ¿Cómo podrían los sentidos captar lo inmaterial y lo imperceptible? Es necesario, en consecuencia, el concurso de una facultad espiritual para aprehender el ser de los entes y la *habencia*. Esta exigencia está confirmada por la presencia, en nosotros, de la actividad intelectual. Por la inteligencia y sólo por ella, enriquecemos las notas más genéricas de la aprehensión inicial. El ser real, visto desde la esencia, se desmaterializa y se torna universal, a costa, de perder sus notas individuales existenciales. La inmaterialidad constituye, pues, el conocimiento. Conocemos, es decir, captamos una realidad distinta de la propia y la captamos en cuanto otra, porque nuestra preeminencia sobre la materia es patente.

Del factor empírico se deriva el factor racional. Los conceptos se derivan de la experiencia; no la experiencia de los conceptos. Y esto sucede así –hipótesis metafísica–

porque la realidad presenta una estructura racional. La realidad, al ser conocida, no sufre modificación alguna. El sujeto que conoce, en cambio, produce una nueva realidad: el objeto formal o inteligible. Gracias a este objeto formal o inteligible la cosa se hace presente al sujeto cognoscente. Los diversos grados del conocimiento dependen de los diversos grados de la perfección del ser de los entes. Un ente es tanto más perfecto cuando más acto y menos potencia (no-ser todavía) sea. A mayor liberación de la materia, mayor cognoscibilidad. Esta ley se desprende de la esencia misma del conocimiento. Si conocer es captar inmaterialmente la forma de un objeto, resulta claro que aumente la cognoscibilidad a medida que disminuye la materialidad, esto es, a medida que se perfeccione el ser liberándose del no-ser o potencia

Si atendemos a los datos que nos suministra el análisis de nuestra conciencia, constataremos el afán de poseer por el conocimiento toda la realidad. Y poseerla tal como es en sí misma, objetivamente, ilimitadamente... Para lograr este ideal, en la medida de lo posible, afirmamos lo que "hay" desde los umbrales de la propia conciencia. Esta afirmación se presenta como absolutamente verdadera y evidente. Pero la explicación del conocimiento inmediato tiene que efectuarse mediante los procesos, –que la lógica estudia–, de la razón discursiva. Por lo pronto nos interesa destacar esa actividad inmanente, por la que nos perfeccionamos a nosotros mismos, en virtud de la consciente posesión de la realidad interior y exterior. Lo real tiene, sobre el pensamiento mismo, una indiscutible primacía. Partimos del hecho de que alguna cosa existe, que este hecho significativo me es conocido desde que consentí la *habencia*. En consecuencia, "lo real es la norma suprema de mi conocimiento y el último fundamento de su valor" (Van Steenberghen). Mi conocimiento no se nutre de sí mismo, sino de lo real. Somos tributarios de hechos, de datos, de experiencias; aunque nuestro pensamiento trascienda la sensación al intuir la *habencia* y los primeros principios y al juzgar y al raciocinar. La experiencia del mundo y la experiencia de mis propias vivencias se dan en mi conciencia como dos elementos característicos. No soy, como sujeto cognoscente, ni experiencia pura ni pensamiento puro: soy una síntesis de experiencia y de pensamiento a partir de lo real.

No basta apuntar el origen y determinar la esencia del conocimiento. Es menester buscar las bases de una sólida criteriología. Tan importante resulta esta parte de la teoría del conocimiento, que algunos autores han pretendido reducir, –erróneamente, por cierto– toda la epistemología a la criteriología. Considero que el presente capítulo basta para mostrar, claramente, cómo la teoría del conocimiento excede, en su temática y en su problemática, a la criteriología.

5. CRITERIOLOGÍA

Cuando sin vacilación prestamos nuestro asentir a una verdad, fundándonos en una evidencia objetiva, estamos en el caso de la certeza. No se trata de una simple opinión que presta su asentimiento, con cierto temor de errar, a uno de los extremos en pugna. En la opinión, la mente duda, no sabe a qué atenerse, pero se decide por lo que estima como más probable. El problema reside en descubrir una norma mental que nos sirva de base para juzgar.

¿Existe algún criterio universal y último de verdad? ¿Cuál podría ser la garantía indubitable y fundamental de toda verdad y toda certeza? Adviértase que nuestras preguntas están formuladas desde el ámbito filosófico, exclusivamente, sin aludir al criterio basado en la revelación divina, que se manifiesta en la fe sobrenatural. Por de pronto, habrá que distinguir el criterio "extrínseco" a la verdad del criterio "intrínseco" a la misma. Hay quienes ven en la "autoridad" o en la "utilidad" el fundamento definitivo de la verdad. No parecen advertir, los partidarios de la "autoridad" como criterio extrínseco a la verdad, que están suponiendo, inevitablemente, otras certezas. Si Dios o el hombre sirven de apoyo al criterio de autoridad es menester demostrar, previamente, que esos seres existen, que son capaces de revelar algo apreciable, que son veraces y que realmente han testimoniado la verdad. Para elucidar todas estas cuestiones previas, no podemos recurrir, evidentemente, a la autoridad. En consecuencia, la autoridad tiene que ser apoyada en un criterio de certeza último y definitivo. Por su parte, los pragmatistas, o partidarios de la utilidad como criterio de verdad y de certeza, confunden el criterio último de todas las verdades con "un medio manifestativo de una conveniencia medida por las circunstancias y la ocasión". ¿Cómo podemos saber con certeza cuando algo es útil o nocivo para la vida? "Si un partidario del pragmatismo es calumniado de haber dicho la verdad no es la utilidad, no podrá limitarse a responder –apunta, en tono polémico Antonio Millán Puelles– que no es útil que él haya dicho eso; tendrá que asegurar que no es verdad que lo haya dicho; porque, de lo contrario, no habrá manifestado claramente si de hecho lo dijo o no lo dijo" (27). Los pragmatistas están suponiendo, sin decirlo, una concepción del hombre –naturaleza, exigencias y fines–, de la vida humana y de los valores absolutos. Usan el éxito de la acción como criterio de verdad, sin advertir que un criterio empírico, parcial y frecuentemente ilusorio, no puede erigirse en criterio universal y último de certeza. No advierten, tampoco, que la utilidad descansa en la realidad. Dicho de otro modo: una cosa no es verdadera porque es útil, sino que es útil porque es verdadera.

En la patencia misma del objeto conocido, reside la evidencia del conocimiento. Evidencia objetiva que constituye el último fundamento de toda verdad cierta. Abiertos ante la presencia de la habencia, recibimos intencionalmente los objetos conocidos. Y los recibimos con perfecta visibilidad intelectual. Entre el juicio que formamos y la cosa que juzgamos se da una indubitable adecuación. Indubitable no por el estado de tranquilidad psíquica o simple ausencia del temor de errar, sino porque la verdad del juicio contradictorio es metafísicamente imposible. Cuando el motivo metafísico fundante no puede compaginarse, en ninguna hipótesis, con el error, surge en nosotros la certeza metafísica. La certeza física, basada en la constancia de las leyes naturales, y la certeza moral basada en las leyes que rigen los actos humanos, en la experiencia o en la historia, no son absolutos pero están muy lejos de ser absurdas. La firme adhesión de nuestra mente al enunciado puede ser inmediata, si proviene de la simple inspección de los términos del enunciado (por ejemplo, el todo es mayor que la parte); o mediata, si requiere de la observación (por ejemplo, los animales necesitan del oxígeno para vivir) o del raciocinio (por ejemplo, Australia está en Oceanía, Melbourne está en Australia, Melbourne está en Oceanía). Aunque la claridad y la fuerza de convicción, que integran la noción de la evidencia, sean diversas en el conocimiento intuitivo –aprehensión inmediata– y en el conocimiento discursivo –aprehensión mediata– no podemos restringir dicha noción a cualesquiera de sus tipos. Y la evidencia engendra la certeza, es decir, la decidida y firme adhesión de nuestra mente, sin temor de errar, al juicio lógico. Esta plenitud de asentimiento psicológico al juicio lógico, es "certeza de la verdad", pero certeza que implica la respectiva presencia del objeto. "Así como es comprensible de suyo que donde no haya nada, no hay nada que ver –expresa Edmundo Husserl– no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad, tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad o, con otras palabras, ninguna evidencia" (28). Es imposible apoyar un conocimiento de objetos extra-mentales sobre la base de una garantía inmanente, subjetiva. El mismo Husserl, por más que se aproxime al criterio intrínseco objetivo del realismo, no distingue claramente la propiedad por la cual lo verdadero determina en el sujeto cognoscente esa vivencia de la vida.

Los primeros principios constituyen, en el orden lógico, el fundamento racional en que descansan las verdades. Precisamente por ser auténticos primeros principios, no es posible reducirlos a dos fundamentales –el de identidad y el de razón suficiente, como lo quiso Leibnitz– o a uno sólo –el de contradicción– como lo pretenden otros autores. Leyes a un tiempo del pensamiento y del ser, los primeros principios son necesarios, universales, evidentes. Bastaría el examen de nuestro propio yo para reconocer la realidad de las primera nociones (sustancia, causa, finalidad) y de los primeros principios (identidad, contradicción, tercero excluido, razón suficiente). Por razones metódicas, reservamos para el estudio de la estructura o sentido de la lógica, el examen de los primeros principios.

El error es un desacuerdo mental con la realidad. No se trata de ignorancia, ni de verdad incompleta, sino de disconformidad entre el entendimiento y la cosa. Disconformidad que puede provenir: a) De la dificultad de muchos objetos para ser comprendidos; b) De la falta de una atención sostenida y de un estudio concienzudo; c) De la voluntad, estimulada por sentimientos o conveniencias, que mueve al entendimiento a dar su asentimiento a un juicio, sin suficientes motivos racionales; d) De las pasiones –orgullo, sensualidad, pereza, ambición, avaricia– que obnubilan la inteligencia y nos conducen a una adhesión precipitada en función de ellas; e) De los prejuicios –comunes a la especie, individuales, sociales, sectarios– que aceptamos sin discernimiento y que falsean nuestro criterio de apreciación.

Aunque por causas accidentales caigamos en el error, nuestras facultades cognoscitivas están abocadas a la verdad. ¿Resulta acaso comprensible que nuestras facultades nos desvíen del objeto al cual por naturaleza deben tender? ¿No importa en el universo la finalidad, el orden, la armonía? ¿Por qué nuestras facultades cognoscitivas habrían de ser la excepción? El entendimiento está ordenado, constitutivamente, a la conformidad con el ser que le mide. Trátase de un hecho, antes que de un teoría. De un hecho absolutamente irreductible. La duda misma, postulada por el criticismo, supone estas certezas: existencia del sujeto, primeros principios, posibilidad del conocimiento. Hasta aquí las principales directrices de la criteriología. Conviene ahora, para terminar el estudio epistemológico, destacar el sentido y la finalidad del conocimiento.

6. SENTIDO Y FIN DEL CONOCIMIENTO

¿Qué es el conocimiento?

El conocimiento no es una actividad superflua, ajena al mundo, inconexa con la vida humana. Nuestro conocer está al servicio de nuestra existencia personal. Más allá del dominio de lo meramente animal –sensaciones e instintos– buscamos la felicidad en un estadio espiritual superior. Y lo buscamos concientemente, con la mayor plenitud posible. No podemos ni queremos limitarnos a

vivir en este universo, sin meditar, al mismo tiempo sobre él y sobre nuestro puesto y destino en el cosmos. El conocimiento, que descubre cosas y valores, es una necesidad íntima para toda persona humana.

El hecho de que nos encontremos en el mundo no significa que nuestro existir funde al mundo. Porque existimos mundanamente, comprendemos nuestras posibilidades de ser-en-el-mundo. Estar-ya-en-el-mundo quiere decir encontrar el ser del mundo, no forjarlo. Y significa, también, la existencia del yo y del no-yo. El ser tiene mayor extensión que el conocer. La posesión inicial del conocer una cosa nos conduce a las relaciones que guarda con las restantes y al sentido de la totalidad. Sin el sentido de esa totalidad seríamos meros náufragos en el océano de las cosas.

El conocer no es tan sólo una dilatación del sujeto –el cognoscente convertido, por modo intencional, en lo conocido– sino una toma de posición que supera la incertidumbre primigenia. La inter-relación de los seres nos lleva a un conocimiento de los entes todos. No importa que nuestro conocimiento sea inadecuado y abstractivo de la totalidad. Nuestras decisiones reposarán siempre sobre un conocimiento adquirido, mutable, temporal. Pero un conocimiento que no es mero fenómeno de la conciencia, sino una relación trascendente entre un sujeto y un objeto. Un sujeto que se representa al objeto y un objeto que existe independientemente, echado ante, dado, ofrecido a un sujeto cognoscente. Más allá de lo comprendido en el conocimiento, de lo "obyectado", queda un residuo incognoscible, transobjetivo como le llama Hartmann. El límite de cognoscibilidad no desaparecerá nunca, aunque se pueda alejar indefinidamente. Ya Goethe había advertido, con precisión y agudeza, que "Todo lo que está en el sujeto, está en el objeto, pero éste es algo más. Todo lo que está en el objeto está en el sujeto, que también es algo más" (29). La descripción fenomenológica del conocimiento nos mostró que el sujeto, al captar un objeto, rebasaba los límites de su interioridad subjetiva. ¿Cuál es el fin que perseguimos al conocer? La meta última está puesta en nuestra salvación y en nuestra plenitud. En nuestro deseo de saber andamos en pos de un ideal de unidad y de permanencia que nos salve de la dispersión y de la fugacidad. A partir de los conocimientos fundamentales, nos enriquecemos progresivamente con una sucesión de "descubrimientos". Y este enriquecimiento satisface, al menos en parte, nuestro afán de plenitud subsistencial. Sabemos que para llegar a la plenitud anhelada necesitamos poseer el ser, lo más adecuadamente posible. Posesión del ser no tanto para satisfacer nuestra curiosidad, cuanto para decidir nuestro comportamiento ante los objetos conocidos. Discernir las cosas, reconocerlas, gozarlas, rechazarlas y valorarlas es finalidad práctica o vital del conocimiento corpóreo. Reducir la dispersión de la experiencia al orden universal es finalidad propia de la inteligencia. Nuestro anhelo de unidad del ser se cumple por vía cognoscitiva. Pero esta finalidad "teórica" o "especulativa", mera contemplación desinteresada de lo real, en el dinamismo integral del sujeto que se afana por realizarse en plenitud. Cabe decir, en este sentido, que el conocimiento es un instrumento de salvación y de perfección integral del sujeto cognoscente.

Vasconcelos subrayó, con toda energía, que "conocemos todo el ser, coordinadamente, orgánicamente" (30). Se percató, claramente, de que el conocimiento no es completo si no toma en cuenta: la verdad, el fin de la verdad y la ventura del fin. Aunque no resulte convincente su *a priori* orgánico como instrumento del conocer y su rechazo de la abstracción, es preciso admitir su certera teoría del conocimiento como coordinación de conjuntos. El conjunto de lo físico, el conjunto de lo orgánico y el conjunto de lo espiritual son indispensables para la integración de mi personalidad. La escala de los conjuntos existenciales la reconstruye mi conciencia que se dirige hacia su fin. Los elementos heterogéneos que nos llegan por los sentidos y por la inteligencia tienen que ser coordinados. "El pensamiento coordina, emparentando los movimientos, buscando en ellos la armonía y la meta de la acción combinada que persigue el conjunto. Y en cada conjunto se revela un existir renovado, que deja intacta la individualidad de cada una de las partes y éstas, por concurrencia, engendran todos parciales que las superan y les dan finalidad" (31). Por otros caminos, también nosotros aspiramos a la armonía de un saber total. Como Vasconcelos, también nosotros desearíamos descubrir la colocación y la función de las partes dentro del universo. Pero mientras nuestro querido e inolvidable maestro profesó un decidido anti-intelectualismo, que le impidió llevar a un cabal desarrollo sus valiosas intuiciones, nosotros hemos forjado nuestra filosofía como propedéutica de salvación, y nuestro integralismo metafísico antroposófico, dentro de un intelectualismo realista metódico. Acaso sea éste el mejor testimonio de discípulos que le podemos ofrecer al maestro. "Cuando yo escribo un libro –decía Gentile– y mis alumnos lo aprenden de memoria y lo repiten, ésos no son discípulos míos; pero cuando uno lee un libro mío y porque lo lee piensa con su cabeza, ese sí es un discípulo mío y yo soy su maestro, porque he hecho nacer un nuevo filósofo". Mi obra es un ensayo de "pensar con mi cabeza", en diálogo con mis maestros; de pensar la realidad y todo cuanto hay en su concreta y verdadera integridad.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(23) Fernand van Steenberghen. *Epistemología*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, pág. 167.
(24) Santo Tomás. *De Veritate*, Q. 11, a 1, ad 13.
(25) Regis Jolivet. *Metafísica*, Ediciones Carlos Lohlé, pág. 67.
(26) Gilson. *El realismo metódico*, Ediciones Rialp, S. A., 2ª ed., Madrid, pág. 138.
(27) Antonio Millán Puelles. *Fundamentos de filosofía*, tomo II, Ediciones Rialp, S. A., pág. 197.
(28) Edmundo Husserl. *Investigaciones lógicas*, tomo I, Editorial Revista de Occidente, Madrid, pág. 197.
(29) Goethe. *Maximen und Reflexionem*, núm. 1084, en Goethes Werke, Herausg von Karl Keinemann, Bibliographischen Institut in Leipzig, tomo 24, pág. 286.
(30) José Vasconcelos. Lógica orgánica, El Colegio Nacional, México, 1945, pág. 4.
(31) José Vasconcelos. Todología, Ediciones Botas, México, 1952, pág. 48.

Capítulo 3

ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA LÓGICA

SUMARIO:

1. ¿Qué es la lógica? 2. Los principios lógicos supremos. 3. El concepto 4. El juicio. 5. El raciocinio. 6. La logística. 7. La lógica como instrumento para la vida y para la salvación. 8. Estructura y sentido de la lógica matemática.

1. ¿QUÉ ES LA LÓGICA?

La lógica no tiene por objeto el ser real. No le corresponde estudiar, tampoco, ese mismo ser real en su relación con el sujeto que conoce. Ciencia de la razón o del "logos", la lógica se refiere a la razón misma en cuanto que es *organon* (instrumento) de la ciencia. Gracias a ella procedemos "con orden, fácilmente, y sin error en el acto mismo de la razón". Para adquirir y poseer lo verdadero necesitamos razonar, progresar de lo que ya conocemos a lo que no conocemos aún. No se trata de un mero placer de "discurrir" de concepto en concepto, sino del ineludible menester de concluir que nos lleve a un descanso, aunque sea pasajero, en la verdad.

Cuando aprehendemos un objeto simple –pájaro, piedra, árbol– nuestro espíritu no emite ninguna declaración de concordancia con la realidad. Concebir o captar una cosa, sin afirmar o negar nada de ella, es tener en el espíritu un preludio de verdad más que una verdad. Pero el concepto está hecho para el juicio. En el juicio, nuestro entendimiento sentencia reuniendo dos aprehensiones. Y podemos comparar no ya dos simples aprehensiones o conceptos, sino dos sentencias. En este caso estaremos raciocinando.

La palabra nos remite a la idea, al significado. A la lógica no le interesan las palabras por las palabras –agudas, graves, esdrújulas, artículo, nombre, verbo, predicado, tiempo, personas, números...–, sino las palabras en dirección hacia las ideas, las palabras –"cristales transparentes–" como medios para que los conceptos se manifiesten. En la proposición, las palabras llegan al máximo de claridad. Y cuando los predicados de la proposición convienen únicamente al sujeto, de manera que ninguna otra cosa pueda poseerlos, las palabras se hallarán en el estado lógico de la definición. En este supuesto vale la conversión: todo hombre es animal espiritual, y todo animal espiritual es hombre. Partiendo de los predicados en una definición, es posible elaborar –como lo hizo Porfirio en su célebre árbol– un orden de extensión creciente. A mayor extensión de un predicado menor comprensión o contenido. En el orden de extensión creciente llegaremos, inevitablemente, al predicado de ser, que tiene una máxima extensión –todo lo engloba– y una mínima comprensión –expresa que la cosa es algo–, pero sin decir lo que es.

La definición expresando la esencia de las cosas, nos dice lo que son y lo que no son en sí mismas. De ahí que valgan, en esta disciplina, cuatro principios: de identidad, de contradicción, de exclusión de tercero, y de razón suficiente. Principios fundamentales que toda definición cumple perfectamente y que valen para todos los entes.

Las cosas definidas en sí mismas, no están separadas de los demás, como si coexistieran en un receptáculo de cosas sueltas. Hay formas y modos de unir un juicio con

otro juicio mediante predicados o aspectos comunes, denominados, desde Aristóteles, silogismos (de *syu*, y *logismos*, que significa razones comunes). A través del término medio, y mediante tal término medio, se unirán los dos extremos. Se ha dicho que la teoría general del silogismo "es complicada e inútil modernamente, pues se han descubierto procedimientos puramente calculatorios para decidir estas cuestiones, largas y complicadas en la lógica clásica" (32). A reserva de estudiar más detenidamente la estructura y el sentido de la logística, séanos permitido manifestar que no es inútil ordenar el pensamiento según la conexión de los términos (universales) entre sí, ni nos parece que las dificultades de una teoría general del silogismo sean menores, para los no iniciados, que las de una álgebra de la lógica. Pero además –y esto es más importante–, la sustitución del trabajo racional por el manejo reglado de signos ideográficos que postula la logística, se origina de hecho, en la mayoría de los logísticos, "en una concepción general *('Lógica de la Relación')* destructiva de una sana filosofía del raciocinio" (33).

La identidad mediata que se pone de manifiesto con un término medio conveniente –silogismo– no puede ser, a la vez, verdadera y falsa. Pero no pertenece a la lógica estudiar los criterios para discernir la verdad o la falsedad de las proposiciones concretas. La lógica sólo considera la estructura de la proposición, y las relaciones entre tales estructuras, independientemente de la materia sobre la que verse cada proposición. Por eso las leyes de la lógica formal valen para cualquier clase de proposiciones. Cualquier proposición, hable de lo que hablare, constará de un concepto que hace de sujeto y de un concepto que hace de predicado, unidos por otro concepto, relacionante y funcional, que es la cópula (o verbo "es").

Todas las anteriores disquisiciones, que el lector curioso podrá ampliar en los tratados sistemáticos de esta disciplina, tienen por objeto hacernos comprender que la lógica está ubicada en la esfera de los productos del pensamiento, no como doctrina del pensar sino como ciencia de los pensamientos enunciativos. Aunque ciencia teórica –y no práctica– de los pensamientos mismos, la lógica nos suministra criterios o enjuiciamientos que pueden aplicarse a la valoración de los pensamientos y de los razonamientos.

En su excelente tratado de la *Lógica*, A. Pfänder distingue cinco factores en el acontecimiento real anímico del pensar: "En primer lugar es necesario un sujeto pensante, de quien parte el pensamiento, o que lo verifica. En segundo lugar viene el pensar mismo, considerado, como un acontecimiento del alma, acontecimiento real que comienza en un momento determinado, se prolonga por cierto tiempo y cesa después. En tercer término, en cada acto de pensar es pensando un pensamiento determinado, que constituye su contenido. En cuarto lugar, este contenido mental, en los hombres que dominan un lenguaje, es expresado o visto, más o menos exactamente, en ciertas formas verbales. Por último, en quinto lugar, el sujeto pensante, el pensamiento y el contenido, vestido de las formas del lenguaje, se refieren a algún objeto, en el sentido general de esta palabra"(34). De estos cinco factores, únicamente los pensamientos –estructura, relaciones y leyes–, interesan a la lógica. Cabría preguntarnos, ahora, por qué le interesa al hombre la lógica y qué puesto ocupa esta disciplina dentro de la vida humana. Pero antes de dar cabal respuesta a esta insoslayable pregunta, habrá que examinar, más estrechamente, la contextura esencial de la lógica.

2. LOS PRINCIPIOS LÓGICOS SUPREMOS

Hay leyes fundamentales y simples que rigen a todo pensamiento. Sin esas "leyes supremas del pensamiento" o "primeros principios lógicos" no sería posible pensar ordenadamente. Todo dejaría de tener sentido. Sería imposible cualquier conocimiento, cualquier verdad.

Si los juicios, como hemos tenido oportunidad de verlo, son pensamientos enunciativos, la pretensión de verdad pertenece a su esencia. La verdad del juicio dependerá de que el enunciado total del mismo coincida con el comportamiento de los objetos referidos. En consecuencia, la verdad y la falsedad de un juicio no reposan en el juicio mismo, sino en el comportamiento de los objetos a que el juicio alude.

Los principios de identidad, de contradicción, de tercero excluido y de la razón suficiente son, antes que principios lógicos, principios ontológicos. Todo objeto se somete a estos principios o leyes supremas que formula la ontología formal. Pero ahora nos interesa considerar los citados principios desde el punto de vista lógico, exclusivamente.

A) Principio de identidad

Todo contenido de un concepto, aprehendido por nuestro pensamiento, es igual a sí mismo. Una vez concebido, el concepto permanece idéntico a sí mismo. Las cosas concretas podrán cambiar, pero no los conceptos. Porque todo objeto es idéntico a sí mismo –A es A–, podemos decir que el juicio es necesariamente verdadero cuando el concepto-sujeto es idéntico total o parcialmente al concepto-predicado. "El principio –apunta A. Pfänder– se refiere a juicios de determinada estructura, a los juicios

cuyo concepto-predicado es total o parcialmente idéntico a su concepto-sujeto, esto es, a los juicios de identidad propiamente dichos y a los juicios lógico-analíticos. Y lo que afirma de estos juicios es que son necesariamente verdaderos. De los demás juicios, en cambio, no dice ni que sean verdaderos ni que sean falsos. No exige que para ser verdaderos todos los juicios hayan de tener la estructura indicada, sino que se limita a afirmar que aquellos juicios que tienen esa estructura son necesariamente verdaderos. Y la verdad del principio lógico de identidad descansa en la esencia de los juicios por él caracterizados, así como en la esencia de la verdad y en el hecho formal-ontológico de que todo objeto es idéntico a sí mismo, teniendo como objeto formal de un concepto las determinaciones que este concepto le atribuye. En cambio, este principio no es susceptible de fundamentación psicológica o empírica-inductiva, ni la necesita" (35). No se trata de un principio que enuncie una verdad presuntiva, sino de un principio apodíctico, verdadero absolutamente. Su validez se fundamenta, necesaria aunque no suficientemente, en el contenido objetivo ontológico. Para comprender el fundamento suficiente del principio lógico de identidad es preciso no omitir la esencia de los juicios positivos especiales de determinación, cuyo concepto-sujeto y cuyo concepto-predicado son idénticos. La función de su cópula estriba en realizar una referencia positiva identificadora. En esta referencia se formula la pretensión de verdad.

B) Principio de contradicción

Cuando un juicio afirma lo que el otro niega, es imposible que los dos juicios sean verdaderos. De los juicios opuestos contradictoriamente, uno de ellos, necesariamente, es falso. Si una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo la misma relación, resulta comprensible que no puedan ser verdaderos dos juicios opuestos contradictoriamente. La contradicción se puede dar no tan sólo entre los juicios universales, sino también entre los universales y los particulares. De un concepto-sujeto no podemos predicar, al mismo tiempo y bajo la misma relación, notas contradictorias. La imposibilidad no proviene de alguna ley empírica o psicológica que nos impide pensar así, sino de la esencia misma de los objetos que rechaza la contradicción. Al decir que "dos juicios contradictorios no pueden ser verdaderos ambos", no se dice cuál de los dos es el verdadero. El principio de contradicción se funda en el claro comportamiento de todos los objetos posibles. Las pretensiones de verdad no pueden cumplirse, ambas, en juicios que se contradigan por atribuir al mismo tiempo positivamente y separar negativamente de un mismo objeto-sujeto la misma determinación predicada en la misma unidad objetiva". Si uno de dos juicios contradictorios es verdadero, el otro es falso.

C) Principio de tercero excluido

Cuando dos juicios se contradicen no pueden ser los dos falsos. Si se reconoce que un juicio es falso, el otro es verdadero; no hay una tercera posibilidad (*tertium non datur*). Basta que reconozcamos la alternativa ineludible, para que podamos afirmar la falsedad de un juicio y la verdad del otro, sin decidir cuál es el verdadero y cuál es el falso. El principio de tercero excluido, estrictamente lógico, funciona sólo entre los juicios contradictorios. Cuando los juicios se oponen contrariamente –un juicio universal afirmativo y un juicio universal negativo– no se aplica el principio de tercero excluido. ¿Razones? Es que entre los juicios opuestos contrariamente cabe la posibilidad de que ambos sean falsos, pudiendo existir entre ellos un tercero. El principio de tercero excluido origina el principio de disyunción contradictoria: "al sujeto de un juicio le conviene siempre determinado predicado o no le conviene", y se funda en el principio ontológico: "todo objeto tiene que ser P o no P".

D) Principio de razón suficiente

Todo juicio debe tener una razón suficiente. Al tener la pretensión de ser verdadero, todo juicio necesita de una razón suficiente para serlo, de algo capaz para abonar lo enunciado. Ahora bien, la justificación la recibe de afuera. Sólo cuando existe una relación de conformidad entre el juicio y el comportamiento de los objetos a que el juicio se refiere, puede hablarse de un juicio verdadero. Pfänder nos advierte que "los juicios no se dirigen a sus objetos como sentencias arbitrarias, sino que son simplemente los servidores mentales de los objetos, y sólo sobre la base del comportamiento de ellos, y acomodados a ellos, realizan sus hazañas mentales. Dejan a los objetos el cuidado de darles la legitimación de su certeza, la razón suficiente de su verdad. La esencia del juicio pide que la legitimación se la presenten los objetos. Como el papel moneda necesita estar suficientemente cubierto por las cosas valiosas". (36) Lo que no parece advertir el ameritado tratadista alemán es que la legitimación pedida por el juicio se sale de lo puramente lógico para ir a la ontología y a la gnoseología. Aun así, la lógica no puede desentenderse de este principio que en algún modo le corresponde, desde el momento en que todo juicio lleva, esencialmente, la pretensión de ser verdadero.

3. EL CONCEPTO

La lógica es, por esencia, formal. No es el contenido de los pensamientos, sino su formalidad conceptual, lo que interesa al lógico. Le interesa, ante todo, aclarar y fijar conceptos, estudiar las leyes y relaciones de los pensamientos, afianzar el dinamismo y el progreso en el conocimiento. Objetividad, idealidad, significatividad e intencionalidad son características exclusivas del pensamiento. De ahí el objeto propio y la posición autónoma de la lógica.

Concepto, juicio y raciocinio son las tres formas lógicas que encierran la multiplicidad de pensamientos. Aunque el juicio sea la estructura lógica fundamental, es el concepto lo más simple, lo más elemental. Sobre el concepto se construyen las estructuras siguientes: juicio y raciocinio. Por el concepto empezaremos, en consecuencia, nuestro estudio de la lógica.

Hay en el hombre un afán de aclararlo todo. Este afán genera el saber. El concepto –"unidad ideal de significación"– es el acto por el cual aprehendemos algo sin afirmar ni negar. Todo pensamiento, ordinario o científico, es una ordenación o complexión de conceptos. Pero en el concepto no hay aventura de juicio. Sólo una aprehensión "puramente representativa y enteramente natural". Consiguientemente no tiene sentido preguntarse si un concepto es verdadero o falso. El acto de la aprehensión es simple y único. Resultado de este acto lo es el concepto objetivo. A la lógica no le interesa la función psicológica y subjetiva de concebir, sino lo concebido, el *obiectum* que se halla frente al sujeto. Y este concepto objetivo que importa a la lógica no es la cosa real en sí misma, sino la cosa en cuanto conocida. Trátase de una cosa revestida, mentalmente, de unas propiedades irreales ("lógicas"). Tomemos, por ejemplo, el concepto "animal". Cuando pienso lo que significa la palabra "animal", dirijo mi pensamiento hacia algo que no se confunde con el propio acto de pensar, algo predicable de una pluralidad de seres, algo que posee la propiedad lógica de la significación universal. El término universal es tan sólo un signo arbitrario al que se adscribe una relación de razón con una multiplicidad de cosas. Dícese, a menudo, que la universalidad se fundamenta en la abstracción, sin reparar que esta misma abstracción sería imposible de no ser "abstraíbles" las propias cosas reales singulares.

Se habrá advertido, por las consideraciones precedentes, que el concepto –fruto del contacto entre la inteligencia y un objeto– difiere de la imagen sensorial, siempre tributaria de las características individuales de la cosa.

La cantidad o extensión y el contenido inteligible o comprensión, son características propias del concepto que mantienen entre sí una relación precisa: a mayor extensión menor comprensión y viceversa. La extensión se refiere al número de objetos que el concepto recoge dentro de su significación. La comprensión, en cambio, es el conjunto de notas o características inteligibles que constituyen el objeto.

El concepto se clasifica en universal, si está tomado en toda su extensión, particular, si está tomado en parte de su extensión, y singular, si el concepto predicado se aplica a un sólo individuo. Se suele agregar el colectivo, que conviene a un grupo de individuos en tanto que grupo. Atendiendo ya no a su extensión, sino a su comprensión, el concepto puede ser *simple*, cuando significa un sólo tipo de ser, *complejo*, cuando accidentalmente se unen dos o más tipos de ser; *abstracto*, cuando se representa como una unidad con total independencia de cualquier objeto en el cual pudiese estar realizado, *concreto* si hace referencia, determinada o indeterminadamente, a un objeto en el cual forzosamente tiene que realizarse.

Si consideramos los conceptos en sus mutuas relaciones de extensión, advertimos que algunos conceptos –los superiores– recogen dentro de su extensión a otros conceptos –los inferiores– que potencialmente quedan incluidos dentro de ellos. Fue así como Porfirio trazó su célebre Árbol: sustancia –simple o compuesta– (género supremo); cuerpo –inanimado o animado– (género subalterno); viviente –insensible o sensible– (género subalterno); animal –irracional o racional– (género próximo); hombre (especie); Sócrates (individuo). Si contemplamos ahora a los conceptos en sus mutuas relaciones de comprensión, descubriremos que pueden ser *idénticos*, cuando tienen el mismo contenido significativo, o *diversos*, cuando tienen diferente significación. Estos últimos se subdividen en *compatibles*, si pueden unirse en una unidad conceptual con sentido, *incompatibles*, cuando caen en el absurdo. A su vez, los conceptos incompatibles serán *disparatados*, si pertenecen a géneros completamente distintos; u *opuestos*, si se excluyen por su significación. La oposición puede darse en *conceptos contradictorios*, cuando uno de ellos implica la radical negación del otro; en *conceptos contrarios*, cuando señalan los dos extremos opuestos con una posible serie de situaciones intermedias; *privativos*, cuando uno de ellos señala la carencia de una facultad o cualidad exigida por una naturaleza, mientras que el otro indica, precisamente, la facultad o cualidad; *correlativos*, cuando en su significación hay una dependencia mutua.

Se denomina "*predicamentos*" a los géneros supremos que se obtienen al dividir los universales por la materia. Su examen corresponde, propiamente, a la me-

tafísica. El nombre de *"predicables"*, en cambio, se reserva a las modalidades o especies que se obtienen al dividir los universales por su forma. Lo que se predica del sujeto –"predicable"– puede atribuirse a éste dentro de estos tipos generales: especie (la esencia del sujeto), género próximo (parte de la esencia del sujeto); diferencia específica (característica que determina al género constituyéndole en especie completa), propiedad (característica que sin ser parte integrante de la esencia, deriva siempre de ello), accidente (característica que como se tiene se podría no tener).

Si la filosofía y la ciencia en general, son saberes rigurosos a base de conceptos, era necesario estudiar, aunque sea en sus líneas fundamentales, la teoría del concepto.

4. EL JUICIO

El juicio –y no el concepto ni el raciocinio–, es la estructura lógica fundamental. Mientras el concepto presenta, muestra mentalmente una cosa; el juicio enuncia, predica. En esta conexión enunciativa de conceptos, algo afirma o niega el pensamiento. Sin esta conexión enunciativa de conceptos no habría base para el progreso lógico racional (discurso o raciocinio). En el juicio se asienta la verdad. Nos bastarán estas razones para convencernos de que el juicio es la estructura lógica fundamental.

Juicio es la forma apofántica del pensamiento que, por la afirmación o negación, compone o divide dos o más conceptos. Expresado logísticamente: A es B, A no es B. Nuestro entendimiento compara dos conceptos entre sí, ve la compatibilidad o la incompatibilidad, y afirma o niega. Para efectuar esta operación se precisan tres elementos: un sujeto *de quien* se afirma o se niega el otro concepto, un predicado que es *lo que* se afirma o se niega del sujeto, y una cópula (verbo ser) que manifiesta la composición o la división que entre el concepto y el predicado establece la inteligencia. Con estos elementos materiales –sujeto y predicado– y con este elemento formal –cópula– se integra la estructura del juicio. En ocasiones, la estructura antes apuntada no es explícita: se sobreentiende el predicado o la cópula. En todo caso al juzgar intentamos tocar el plano de la existencia, anclar en el reino de la realidad y no juzgar absurdamente con los conceptos. Y al tocar el plano de la existencia, en forma categórica, habrá o no habrá acuerdo entre lo que enuncia nuestro pensamiento y la realidad del juicio.

Los juicios se clasifican en: *a priori*, no derivados de la experiencia y dependientes de la razón, y *a posteriori*, derivados de la experiencia o contingentes; *analíticos*, el concepto predicado se encuentra contenido en el concepto sujeto, y *sintéticos*, el predicado está colocado fuera de las notas significativas componentes del sujeto; *de esencia*, determinan un modo de ser, y *de existencia*, se refieren al ejercicio mismo de ser.

Cualidad, cantidad, relación y *modalidad* son las maneras de predicación. Por su *cualidad* los juicios serán *afirmativos*, si componen los conceptos, o *negativos*, si los dividen. Por su *cantidad* los juicios pueden ser *universales*, el sujeto supone la totalidad de los objetos cubiertos por su extensión; *particulares*, el sujeto sólo supone una parte de los objetos englobados por su extensión, *singulares*, el sujeto se refiere exclusivamente a un individuo. Por su *relación*, los juicios pueden ser *categóricos*, la enunciación se efectúa sin ninguna condición; *hipotéticos*, la enunciación se formula dependiente de un supuesto; *disyuntivos*, la verificación de una de las dos determinaciones enunciadas excluye a la otra. Por su *modalidad*, los juicios se dividen en *problemáticos*, si la adhesión del predicado con el sujeto puede ser y no ser, según condiciones; *asertóricos*, si el predicado conviene de hecho al sujeto; y *apodícticos*, cuando el predicado conviene o repugna necesariamente al sujeto. Un juicio puede realizar varios puntos de vista o maneras de predicación. Ningún animal es inmortal, es un juicio universal, negativo, categórico y asertórico.

Entre los juicios se dan relaciones. Cuando un juicio afirma lo que el otro niega, refiriéndose a una situación idéntica, salvo en la cantidad, se habla de juicios *contradictorios*. Son *contrarios* los juicios universales que se oponen: el universal afirmativo (A) y el universal negativo (E). *Subcontrarios* se denominan a los juicios particulares cuando el uno afirma lo que el otro niega. *Subalternos* se llama a los juicios que poseen el mismo contenido y la misma cualidad, aunque su cantidad es diversa. A partir de la verdad o falsedad de una proposición dada, se puede inferir la verdad o la falsedad de las proposiciones opuestas, de acuerdo con las cuatro reglas siguientes:

1o. *Contradictorias:* Nunca pueden ser ni simultáneamente verdaderas ni simultáneamente falsas. De la verdad de una se infiere necesariamente la falsedad de la otra y viceversa.
2o. *Contrarias:* Nunca pueden ser simultáneamente verdaderas. De la verdad de una se infiere la falsedad de la otra. Pero ambas pueden ser falsas.
3o. *Subcontrarias:* Nunca pueden ser simultáneamente falsas. De la falsedad de una se infiere la verdad de la otra. Pero ambas pueden ser verdaderas.

4o. *Subalternas:* Si la subalternante es verdadera también lo será la subalternada. Si la subalternada es falsa también lo será la subalternante.

Así como el concepto se expresa mediante el término (o palabra), el juicio se expresa por la proposición: su vehículo gramatical. Ya tendremos oportunidad, posteriormente, de estudiar los signos con significación. Por ahora nos importa, solamente, el estudio del juicio.

La cantidad de un juicio depende –se ha dicho tradicionalmente– de la cantidad de su sujeto. Con la cuantificación del predicado se introduce una interesante reforma de la lógica. William Hamilton advierte que es necesario "enunciar explícitamente en el lenguaje todo lo que está contenido implícitamente en el pensamiento". Aunque en las proposiciones aparezca el predicado con una cantidad indeterminada, es lo cierto que lo pensamos siempre e ineludiblemente con una determinada cantidad que es igual a la cantidad del sujeto (37). Los cuatro tipos de juicios, por la cantidad y la calidad, que distingue la lógica clásica (universales afirmativos, particulares afirmativos, universales negativos y particulares negativos) es sustituida por esta otra clasificación que se estima como más precisa:

1. Juicios afirmativos *toto-totales*: Todo hombre es todo animal racional.
2. Juicios afirmativos *toto-parciales*: Todo pájaro es algún animal.
3. Juicios afirmativos *parti-totales*: Algún animal es todo pájaro.
4. Juicios afirmativos *parti-parciales*: Algunos mexicanos son algunos escritores.
5. Juicios negativos *toto-totales*: Ningún hombre es ningún ángel.
6. Juicios negativos *toto-parciales*: Ningún hombre es algún vegetal.
7. Juicios negativos *parti-totales*: Algún animal (a saber, el hombre) no es ningún ángel.
8. Juicios negativos *parti-parciales*: Algún animal (a saber, el hombre) no es algún ser pensante (a saber, ángel).

Establecida la relación de cantidad entre el sujeto y el predicado, se tienen las bases de una analítica capaz de un cálculo operatorio, similar al de las matemáticas, por más que resulte un tanto futil querer manifestar explícitamente la cantidad del predicado. ¿No es acaso de la esencia misma del predicado, en virtud de su relación lógica con el sujeto, ser tomado particularmente en toda afirmativa, y universalmente en toda negativa? La cantidad del predicado depende de la forma del juicio. Para comprobar este aserto, bástenos dos ejemplos: Todo animal es mortal (el predicado mortal es particular, puesto que el sujeto hombre no agota su contenido potencial); ningún animal es árbol (el predicado árbol es universal, porque todo su contenido potencial queda separado del sujeto animal).

5. EL RACIOCINIO

Así como el juicio se estructura a base de conceptos, así el raciocinio construye sus ilaciones a base de juicios. Partiendo de otros juicios conocidos, se infiere un nuevo juicio. Gracias al raciocinio, nuestra inteligencia progresa en su saber, derivando nuevas verdades de los conocimientos adquiridos. Las proposiciones previas –antecedentes– y los conocimientos resultantes –conclusión– constituyen el acto más completo de nuestro pensamiento. Se comparan dos conceptos con un tercero, para concluir afirmando o negando su sociabilidad lógica. A diferencia de la intuición, en que la verdad se nos ofrece de modo inmediato, por una iluminación súbita que no requiere antecedentes lógicos, el raciocinio está montado sobre premisas. Para que el raciocinio sea verdadero, no basta la correcta disposición de conceptos y juicios; menester es que el antecedente sea también verdadero. Tradicionalmente se han formulado estos tres principios:

1. De un antecedente verdadero, si el raciocinio es correcto en su forma, siempre se tendrá una conclusión verdadera.
2. Si la conclusión, aun correctamente deducida, es falsa, por lo menos una parte del antecedente es falso.
3. De una conclusión verdadera no se puede deducir la verdad del antecedente.

El raciocinio matemático –dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre sí– es tan sólo un caso especial de raciocinio. El raciocinio lógico, cuya expresión verbal se llama argumentación o discurso, presenta dos formas: deductiva o *descendente* e inductiva o *ascendente*. En el raciocinio inductivo se parte de la observación de objetos o casos singulares, para extraer de esa observación, mediante procedimientos adecuados, un principio o ley general. En el raciocinio deductivo, a la inversa, el punto de partida son los principios generales para concluir, mediante principios propios, en proposiciones más concretas.

En sentido estricto, no se dan inferencias inmediatas. Cuando pasamos del juicio: "Ningún perro es gato", al de su converso: "luego ningún gato es perro", no hemos salido de una misma verdad, aunque la expresemos de

dos maneras diferentes; en sentido propio, supone el paso de una verdad a otra verdad, tal es el caso del silogismo.

En su tratado de los *Primeros analíticos,* Aristóteles define: "El silogismo es una enunciación en la que, una vez sentadas ciertas proposiciones, se concluye necesariamente en otra proposición diferente, sólo por el hecho de haber sido aquellas sentadas" (38). Todo silogismo se compone de tres juicios: dos premisas y una conclusión. Intervienen en todo silogismo: el *término medio,* que sirve de punto común de comparación de las dos premisas; el *extremo mayor,* que figura como predicado de la conclusión; y el *extremo menor* que figura como sujeto de la conclusión. A la premisa que contiene el *extremo mayor* –primera o segunda– se le denomina premisa mayor, y a la que contiene el *extremo menor,* premisa menor.

El mecanismo del silogismo está sujeto, cualquiera que sea su figura, a ocho reglas:

1a. El silogismo ha de tener tres términos, ni más ni menos.
2a. El término medio no debe aparecer en la conclusión.
3a. El término medio debe estar tomado por lo menos una vez en toda su extensión.
4a. Los extremos no deben tener mayor extensión en la conclusión de la que tienen en las premisas.
5a. De dos premisas afirmativas siempre se concluye afirmando.
6a. De dos premisas negativas nada se concluye lógicamente.
7a. La conclusión sigue el carácter de la premisa más débil, entendiéndose por débil lo negativo y lo particular.
8a. De dos premisas particulares nada se concluye lógicamente.

Estas reglas, cuatro de las cuales se refieren a los términos y las demás a las proposiciones, se derivan de la definición misma de silogismo, como lo explicitan los tratados de lógica.

Según la disposición del término medio en las premisas, se obtienen estas cuatro figuras del silogismo:

I. El término medio es sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor.
II. El término medio es predicado en ambas premisas.
III. El término medio es sujeto en ambas premisas.
IV. El término medio es predicado en la premisa mayor y sujeto en la menor.

Los modos del silogismo dependen de la cantidad y cualidad de las premisas. De los sesenta y cuatro modos posibles –considerando 4 combinaciones por la cantidad, otras 4 por cada una de las anteriores al intervenir la cualidad y 4 más por las figuras; multiplicación que arroja un total de 64 combinaciones–, sólo diecinueve modos resultan válidos, al aplicarles las reglas del silogismo. Utilizando la nomenclatura usual (A, universal afirmativa; E, universal negativa; I, particular afirmativa; O, particular negativa), se ofrecen, agrupados en las cuatro conocidas figuras, los diecinueve modos siguientes:

1a. Figura
A-A-A; E-A-E; A-I-I; E-I-O

2a. Figura
E-A-E; A-E-E; E-I-O; A-O-O

3a. Figura
A-A-I; E-A-O; I-A-I; A-I-I; O-A-O; E-I-O

4a. Figura
A-A-I; A-E-E; I-A-I; E-A-O; E-I-O

Además del silogismo puro y simple, hasta ahora estudiado, hay *silogismos irregulares* –entinema, epiquerema, polisilogismo, soristes– y *silogismos compuestos* –hipotético, disyuntivo, dilema– que son también, indudablemente, auténticos raciocinios y que el lector curioso podrá encontrar expuestos en cualquier manual de la materia. Todo raciocinio –importa decirlo– pretende ser verdadero y concluyente. El error puede provenir de la materia –se observan todas las leyes del silogismo, pero el argumento es erróneo–, de la forma, –paralogismo, sin intención de engañar; sofisma, en el otro caso– o de la falta de forma. La falacia puede estar en las palabras (empleo de un mismo término en diversa acepción, por ejemplo) o en las cosas (*V. gr.* atribuir al sujeto en general lo que sólo le conviene accidentalmente). El conocimiento del lenguaje, la observación de las leyes del razonamiento y el buen sentido, sobre todo, evitarán los paralogismos.

La teoría lógica del raciocinio, que hemos intentado resumir, pone de manifiesto la debilidad de nuestro entendimiento. No podemos conocer sucesivamente. Buscamos confirmar la relación que une dos juicios, colocando entre ellos un punto intermedio de enlace. Sólo así podemos transitar de un juicio a otro. La debilidad de nuestro entendimiento es suplida por el raciocinio, que no se realiza sin un cierto esfuerzo: un esfuerzo de una inteligencia imperfecta que anhela conquistar una seguridad.

6. LA LOGÍSTICA

La logística –también denominada lógica matemática y lógica simbólica–, prescinde de los objetos concretos y en su lugar designa por letra –p.q.r....– las diversas proposiciones.

Las operaciones básicas, cada una con su signo propio, son las siguientes: *unión copulativa* (&), correspondiente a la palabra V; V. gr. "el león es mamífero" V "el pulpo es molusco"; la unión alternativa o disyunción (v), que se forma con la partícula *o*; *V. gr.* "todo hombre es soltero" o "casado"; *la unión por implicación*, designada con los términos de "por tanto", "luego"; equivalencia o igualdad de valor lógico (=), V. *gr.* "el hombre es animal que piensa" equivale a esta otra proposición: "el hombre es animal que hace utensilios. La escritura lógica varía de acuerdo con los sistemas establecidos por los diversos autores.

Sobre las operaciones básicas, antes apuntadas, la logística edifica unas especies de tablas para cada una de las expresadas operaciones: por ejemplo, la tabla de operación: "negativa" (toda proposición sólo puede tener dos valores lógicos; el de verdad (V) y el de falsedad (F); de modo que si la proposición es verdadera, su negación será falsa; y si la proposición es falsa, su negativa será verdadera), la tabla de unión, etc. En esta forma, las leyes lógicas se obtienen por medio del cálculo, sin discursos, dando como resultado el valor total V. Además del cálculo llamado proposicional, "se puede introducir –explica el Dr. Juan David García Bacca– el cálculo de proposiciones *universales y particulares*, dando el *cálculo funcional*; se puede tratar por semejantes procedimientos calculatorios *la extensión* de una proposición o concepto, cosa que corresponde al cálculo de las clases que sirve de fundamento lógico puro a la teoría matemática de los conjuntos, y además es posible construir un cálculo más general: el de las *relaciones*, del que no hay ni indicios en toda la lógica clásica, *V. gr.* estudiar las leyes de proposiciones del tipo: "a es menor que b". "a es paralelo con b", "a es padre de b y amigo de c", etc." (39). Partiendo de seis axiomas con dos reglas de derivación, la logística deduce todas las leyes lógicas, incluyendo los primeros principios y las formas silogísticas.

La lógica matemática es un producto genuino del racionalismo y del formalismo, que dispone de todo el método e instrumental matemático. Moviéndose en un plano de rigurosa y pura logicidad, sustituye las proposiciones del lenguaje por una reglada operatividad sobre sus símbolos. Es visible su interna coherencia. La matemática parece quedar reducida a la lógica. Se inventan nuevos cálculos y se advierte la necesidad de numerosos principios (reducción al absurdo, adición, aserción, asociación, conmutación, composición, exportación, factorización, importación, permutación, simplificación, summation, tautología, transposición, identidad, no-contradicción, tercero excluido). El objeto logístico proviene de la voluntad del lógico y no de su propia esencia objetiva. La materialidad se ha perdido. "El objeto lógico de este sistema aparece como una construcción mental desprovista de matices empíricos, sin que por ello pueda predicarse su carácter de universal. El dogmatismo matemático parecía inclinarle, al menos en la práctica, a la afirmativa; pero cierta índole abstracta del mismo –observa Manuel Granell– niega en cambio su realidad" (40). Partiendo de ciertas fórmulas originales, la axiomática llega a deducir otras fórmulas mediante determinadas reglas operatorias. La verdad o la falsedad de los axiomas no es cuestión que inquiete al formalismo. Lo único que importa es el cálculo, la ausencia de contradicción y la coherencia interna. La lógica matemática es una clase de lógica formal. Pero una lógica formal axiomatizada, relativa. Expuesto en lenguaje simbólico y artificial, el contenido de la logística abarca la silogística aristotélica, la doctrina estoica de la consecuencia, la lógica modal y muchas leyes más.

Dada la diversidad de sistemas en la lógica matemática actual, se ha preguntado: ¿Cuál de entre los numerosos sistemas de esta lógica debe servir como fundamento de la axiomatización? Tenemos, hoy día, docenas de sistemas diferentes. ¿A cuál criterio acudiremos para escoger? J. Lukasiewicz y E. Post establecieron los llamados sistemas polivalentes de la lógica; Brouwer postula una lógica intuicionista, axiomatizada por Heyting en 1930; Whitehead y Russell elaboran y amplían, en su obra *Principia mathematica*, la lógica formal aristotélica; Lesniewsky se aparta de los *Principia mathematica* con un nuevo sistema; Gantzen y Jaskowski establecen las llamadas lógicas naturales –lógicas de la consecuencia– que establecen reglas solamente; H. Curry presenta, dentro de la más reciente evolución, la lógica combinatoria. Ante la creciente proliferación de sistemas –que el lector interesado podrá advertir si se toma el trabajo de consultar los manuales de lógica matemática más o menos nuevos–, surge en nosotros la inquietud por el problema de los fundamentos de la logística. Se ha pretendido sentar, como criterio para seleccionar mejor el sistema logístico, una norma metalógica: escojamos aquel sistema que permita axiomatizar con mayor facilidad y sin contradicción la disciplina en cuestión, buscando demostraciones sencillas y "elegantes". El relativismo de esta respuesta es patente. Pero hay algo más grave: la logística pierde de vista la realidad, las cosas, para recrearse, con frecuencia, en un simbolismo matemático. "Detrás de los símbolos –dice Gonseth– se imagina tener una realidad íntegramente concebible, y que la

estructura del mundo real es precisamente la necesaria para que la lógica dé cuenta de ella con perfecta fidelidad" (41). La verdad es que la lógica de los conceptos resulta necesaria como actividad del espíritu humano. La lógica de signos nunca suprimirá, por completo, el margen de indeterminación que subsiste sobre los signos mismos (orales o escritos). No podemos dispensarnos de pensar conceptualmente, sustituyendo el trabajo mismo del pensamiento por cierta manipulación reglada de signos matemáticos, a menos de acabar matando la viviente realidad. Podemos, eso sí, advertir la conveniencia de un álgebra lógica como la propuesta por J. Maritain, totalmente diferente de la logística –y mucho más modesta– que pondría a disposición del lógico un sistema de signos artificiales especialmente adaptados al análisis reflejo del raciocinio. Esta álgebra lógica, constituida conforme a los principios de la lógica tradicional, no pretende reemplazar el lenguaje ni dispensarnos de pensar; serviría, desde el punto de vista pedagógico, para simplificar el manejo de las reglas lógicas, y nos ayudaría en la reflexión lógica –estudio reflejo de los procedimientos de la razón– con un sistema completo y preciso de signos técnicos (42).

Examinada la corrección de las operaciones logísticas, faltaría aún comprender el verdadero sentido de la demostración. Para comprender con plenitud una partida de ajedrez –aclaraba Poincaré– no basta conocer las reglas del juego. Comprender la partida es enteramente otra cosa; es saber por qué el jugador avanza tal pieza, en lugar de tal otra que habría podido mover sin violar las reglas del juego. Es de advertir la razón íntima que hace de esta serie de jugadas sucesivas una especie de todo organizado (43). Algo semejante ocurre con la lógica.

7. LA LÓGICA COMO INSTRUMENTO PARA LA VIDA Y PARA LA SALVACIÓN

El estudio de la razón como instrumento de conocimiento no es, propiamente, la sabiduría. Pero la sabiduría humana misma no podría adquirirse sin los servicios del saber instrumental: la lógica.

Sin la lógica no podríamos llegar a poseer ninguna ciencia. No basta acumular conocimientos de modo confuso e incierto. Necesitamos orden, rectitud en el proceder mental, unidad en el conocimiento. Nuestra afanosa y apasionada búsqueda de la verdad no llegaría a ninguna meta de no ser por la lógica. El somero examen de la lógica, que hemos efectuado en los artículos anteriores, pone de manifiesto la importancia de esta disciplina para la vida humana. Imposible vivir, y sobre todo vivir bien, sin lógica. Nuestra actividad, movida por valores, tiene que estar dirigida por una mente que respete la ciencia lógica, convirtiéndola en arte vital. Y aunque la lógica de la vida sea el criterio exclusivo que decida del valor de una persona, es –¡que duda cabe!– un insoslayable factor de valoración.

No se puede vivir congruentemente, inteligentemente , sino viviendo lógicamente. Toda la conducta humana sigue, debe seguir para ser consecuente con uno mismo, los ideales personales que rigen la existencia. "Vivir lógicamente, –ha dicho el Dr. J. Hernández Chávez– es vivir axiológicamente. La lógica de la vida se convierte en axiología de la vida. Vivir lógicamente es valorizar, jerarquizar los valores, y *escoger lo mejor*". El orden entre las premisas y la conclusión de un razonamiento no coincide con el orden de la investigación y de la invención de un problema. En uno y en otro caso requerimos, no obstante, del espíritu lógico. Gracias a este espíritu lógico no acometemos empresas vanas.

La pura lógica, por ser formal, no puede refutar una proposición metafísica, ética o científica particular. Pero "del mismo modo que la forma implica la materia, la lógica implica algo más que la forma" (Morris R. Cohen). Las leyes y reglas lógicas, aunque referidas a la pura estructura de las proposiciones o de las fórmulas, son útiles y hasta indispensables para la vida y para la salvación. Es cierto que las expresadas leyes y reglas no tratan de contenidos, pero aun así se aplican a los enunciados relativos a lo real. Y se aplican con un designio de orden. Nada dicen sobre el sentido de la vida y de la realidad, pero nada se podría decir sobre ello sin las estructuras lógicas. Si la lógica es aplicable a la realidad es porque lógica y realidad no están abismalmente separadas. No hay que perder nunca de vista que las formas lógicas se refieren a los hechos. Y los hechos, con dificultades mayores o menores, son susceptibles de ordenación.

El raciocinio no es una mera tautología. Todo silogismo establece un elemento de identidad entre cosas diversas. "La afirmación de que la conclusión se encuentra contenida en las premisas no pasa de ser una tosca metáfora como si las premisas fueran una caja y las conclusiones los objetos contenidos en ella. Las conclusiones –observa Morris R. Cohen– necesitan de las premisas porque, siguiendo ciertas reglas lógicas, se puede demostrar que todas las demás conclusiones alternativas son imposibles. Excluyendo algunas combinaciones de premisas y conclusiones, obtenemos resultados determinados. Y es en este desarrollo de las posibilidades limitadas en el que radica la fecundidad de la lógica". El mundo está lleno de posibilidades. Mundo de posibilidades que tiene, por cierto, alguna conexión sistemática.

La lógica opera sobre supuestos. La observación empírica contiene elementos no lógicos. Por eso la prueba de la existencia de un objeto está más allá de la lógica. De ahí la importancia de conocer a los objetos tales como son. Hay diferentes medios para aproximarse a la realidad, implicados en la diferencia de las cosas mismas. No es posible utilizar un mismo método para buscar verdades de diverso orden. La vista, el oído, el gusto, el olfato, el tacto, la imaginación y la sensibilidad interna contribuyen decisivamente, en muchos casos, a conocer las cosas tal como son. Resulta conveniente, en consecuencia, no descuidar el funcionamiento adecuado de estas facultades. La naturaleza nos ha dado una cierta disposición para conocer la verdad. Esta disposición –que algunos autores han querido denominar "lógica natural"– es susceptible de afinamiento, de perfeccionamiento, si atendemos a las reglas que nos guían en la búsqueda de la verdad, y a las razones en que se apoyan. No basta conocer los medios para pensar bien –en el orden especulativo y en el orden práctico–; se requiere, además, un profundo amor a la verdad, una conciencia de las propias fuerzas y un dominio de las pasiones. La lógica, examinada objetivamente, presenta una adecuación a las cosas y está sujeta al imperio de la ley impersonal de la corrección formal. Pero considerada como necesidad vital del individuo, como arte de vida, está regida por la vocación personal y por el fin último de salvación. La lógica, en este sentido, es sólo una forma y función de la vida; pero la vida no será auténticamente humana si no se orienta hacia la realización de la entelequia, hacia la salvación. Para nosotros la lógica pasa a ser *ancilla salutis* sierva de la salvación. Así adquiere su movilidad personal y su fuerza de transformación.

Si por razón vital se entiende una razón ínsita en la vida, abierta a la realidad, sin supeditación a lo biológico, entonces debemos saturar a la lógica de razón vital. Hay que atender no tan sólo al pensamiento formal, sino también, y acaso más, al pensamiento material vinculado a las cosas. Nuestro siglo nos invita a volver humildemente la mirada hacia las cosas.

Si la logicidad es fruto del *"saber a qué atenerse"*, resulta incongruente decir que "ha surgido en un momento de la historia, y nada garantiza su conservación". ¿Es que la necesidad de corrección y de certeza no es una constante humana? Lo que la logística tiene de verdadera lógica –teoría de los enunciados y teoría de las clases referente a la extensión de los conceptos– es exclusivamente, como lo ha visto Aloys Müller, lógica de viejo estilo, simplemente más desarrollada. Lo restante pertenece a la matemática (teoría de los conjuntos) o a las ciencias especiales (teoría de las relaciones), y queda fuera del territorio de la lógica. Todo lo que de lógica tiene la logística puede expresarse, también, en palabras. La lógica simbólica "aprehende manifiestamente sólo lo formal, casi diría lo más formal de la lógica, y naturalmente –observa Müller– sólo puede aprehenderse esto pasando de largo, incomprensivamente, junto a lo esencial, la inteligencia de la estructura de los pensamientos y de su esfera".

La lógica interesa –así me lo parece a mí, por lo menos– porque se puede situar en la vida, porque puede ayudar a realizarse, porque es, en suma, un instrumento para la salvación personal.

8. ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA LÓGICA MATEMÁTICA

La lógica matemática describe de manera más precisa, y con un método diverso al de la lógica clásica, los modos legítimos de argumentar. Es el mismo propósito y el mismo objeto de estudio, pero con instrumentos más refinados. Formalización, cálculo, simbolización y axiomatización son caracteres especiales o peculiares de la lógica matemática. Los símbolos son utilizados como meros signos materiales, sin tener en cuenta el contenido de las expresiones particulares que maneja. Lo que importa son las relaciones estructurales. La liberación de la significación contribuye a lograr el tratamiento técnico de las argumentaciones. Las expresiones se transforman mediante la aplicación de reglas operacionales exactas. Trátase de un cálculo mecánico. Se definen las expresiones por otras expresiones fundamentales y se derivan sentencias, de otras sentencias, de modo riguroso y sistemático. Las expresiones se traducen en signos determinados. Existen distintas escrituras simbólicas, como la de Russell-Whitehead o como la de J. Lukasiewicz.

La lógica matemática utiliza una serie de símbolos lógicos: variables y constantes. La metodología tiene por objeto estudiar los símbolos lógicos y su uso en las expresiones lógicas, ya sea la relación de los símbolos lógicos entre sí (sintaxis), la relación del símbolo con lo que significa (semántica) o la relación entre los símbolos y los usuarios (pragmática).

La lógica matemática se divide en lógica bivalente y lógica modal. La lógica bivalente se subdivide en lógica de las sentencias y lógica de los términos; la lógica de los términos se refiere a predicados, a clases o a relaciones. La lógica modal se subdivide en lógica aristotélica, lógica intuicionista, lógica ambivalente y lógica combinatoria.

La lógica de sentencias constituye la base de la lógica matemática. Después de conocer la lógica de sentencias –y no antes– es posible estudiar la lógica de términos. Se formulan reglas de inferencia que nos indican la manera

de proceder en la derivación de la conclusión a partir de las premisas. Las sentencias siempre pueden conectarse entre sí para integrar sentencias compuestas. La verdad o falsedad de las sentencias siempre determina la verdad o falsedad de las sentencias compuestas. La lógica matemática desarrolla métodos precisos para determinar si una expresión es una ley lógica o no.

He aquí un ejemplo de sentencias simples que pueden conectarse entre sí para formular sentencias compuestas, que aduce Alberto Moreno.

Si Juan tiene diez años entonces Luis tiene catorce años. Los términos "y", "o", "si... luego" se llaman *conectivas*. Se utilizan los siguientes símbolos:

"." para "y" . "p.q" se lee: p y q
"v" para "o" "p v q" se lee: p v q
"o" para "si... entonces" . "p o q" se lee:
si p entonces q.

Agreguemos que la negación dé, por ejemplo:

Juan tiene diez años

es

Juan no tiene diez años.

Se puede usar " $\sim$ " como símbolo de esta conectiva.

Obtenemos:

" $\sim$ " para "no". " $\sim$ " se lee: no p.

Si tenemos la sentencia compuesta:

Juan tiene diez años y Luis tiene catorce años, observamos que es verdadera si ambas sentencias son verdaderas y falsa si al menos una sentencia es falsa. Es "Luis tiene catorce años" determina la verdad o falsedad de la sentencia compuesta. "Juan tiene diez años y Luis tiene catorce años". Y esta característica vale también para las otras sentencias compuestas.

Aclaremos que expresiones como "p" . "q", "p" etc. no son sentencias sino sólo formas de sentencias o funciones de sentencias, pues no son ni verdaderas ni falsas mientras no se asigne un determinado valor (verdad o falsedad) a las variables.

Para determinar si una expresión es una ley lógica existe el cálculo. Veamos otro ejemplo que nos presenta el mismo autor. Sea la expresión.

no (p y no-p).

En símbolos:

(1)

$$\sim (p \,.\, \sim p).$$

Aquí tenemos una sola variable, "p"; puede ser verdadera o falsa. En lugar de "verdadera" escribiremos "V", en lugar de "falsa", "F". Colocamos debajo de las variables los posibles valores "V", "F" y obtenemos:

(2)

$$\begin{array}{cccc} \sim & (p. & \sim & p) \\ & V & & V \\ & F & & F \end{array}$$

Es evidente que si negamos "V" obtenemos "F" y si negamos "F" obtenemos "V". Aplicando en (2) esta sencilla noción a la segunda "p", se tiene:

(3)

$$\begin{array}{cccc} \sim & (p \,. & \sim & p) \\ & V & & F \\ & F & & V \end{array}$$

Como dijimos anteriormente, la conjunción (" . ") es "V" sólo cuando se dan dos "V"; en todo otro caso se tiene "F". Como en (3) tenemos en una línea "V" y "F", y en la otra "F" y "V", el resultado sería el siguiente:

$$\begin{array}{ccc} \sim & (p. & \sim) \\ & F & \\ & F & \end{array}$$

La negación " $\sim$ " se aplica al resultado dado en (4) entre paréntesis. Se obtiene finalmente

$$\begin{array}{ccc} \sim & (p \,. & \sim \; p) \\ & V & \\ & V & \end{array}$$

Este es el resultado final. Y como da sólo "V" se dice que la expresión es una ley lógica.

Resumidamente, los pasos han sido los siguientes:

$$\begin{array}{cccc} \sim & (p & . & \sim p) \\ V & V\ F & & F\ V \\ V & F\ F & & V\ F \end{array}$$

La corrección no se apoya en la relación de las sentencias consideradas íntegramente sino que se fundamenta también en las relaciones existentes entre los términos o elementos de las propias sentencias. En la lógica de términos quedan inmersas la lógica de predicados, la lógica de clases y la lógica de relaciones. La lógica de predicados comienza por analizar los dos elementos fundamentales de una sentencia: el término predicado y el argumento o los argumentos. Por ejemplo, en la sentencia "Agustín estudia", Agustín es el argumento y estudia el predicado. La expresión lógica de sentencia de este tipo se efectúa con variables para el predicado y para el argumento.

Usando "X" como variable de argumento y "F" como variable de predicado obtenemos la forma sentencial "fx", que se puede leer en la siguiente forma: "x" tiene la propiedad de "f". Trátase de un *predicado monádico* porque contiene un sólo elemento. Hay, así mismo, predicados de varios argumentos; por ejemplo:

Juan teme a Agustín

Podría simbolizarse "fxy". Estamos ante el caso de predicados didácticos. Pero además de predicados y argumentos existe el elemento cuantificador. Si decimos "todo alemán es europeo" estamos, sin duda, usando un cuantificador universal (todo) y si decimos "algún alemán es bárbaro" estamos usando un cuantificador particular o existencial (algún). Todo se simboliza "(x)" y se lee: "para todo x vale". "Algún" se escribe simbólicamente "Ex" y se lee del siguiente modo: "existe al menos un x para el que vale". La lógica matemática reemplaza al sujeto "alemán" por "fx", es decir "x es alemán" y el predicado "europeo" por "gx" es decir "x" es europeo; une "fx" y "fx" mediante el signo "O" y coloca un cuantificador universal.

He aquí la expresión

$$(x)\ (fx\ O\ gx)$$

que se lee: "para todo x vale: si x es alemán entonces x es europeo".

En la lógica de clases el predicado es considerado como una determinación del argumento. En la sentencia "Agustín estudia", se interpreta como: "Agustín es uno de los hombres que estudian", o dicho de otro modo: "Agustín pertenece a la clase cuyos elementos son hombres que estudian". Se argumenta no sólo con elementos y clases, sino relacionando clases con clases en relaciones de inclusión, exclusión, igualdad, etc. Los métodos de simbolización y cálculo son muy precisos. Existen formuladas un buen número de leyes.

En la lógica de relaciones se prueban argumentos aparentemente simples como éste: si el hombre es un espíritu encarnado entonces el cerebro de un hombre es el cerebro de un espíritu encarnado. He aquí algunos ejemplos de relaciones: si "x" es padre de "y" afirmamos que "x" está en cierta relación con "y" (relación de paternidad); si "x" es esposo de "y" entonces entre "x" e "y" se da la relación matrimonial. Una sentencia de relación como "Carlos ama a Carmen" es considerada por la lógica matemática en la forma siguiente: "ama a" es un predicado de un sujeto doble: "Carlos" y "Carmen", tratados como argumentos.

Estamos frente a relaciones binarias. Pero se dan también relaciones triádicas: "Guadalajara está situada entre Colima y Tepic. La extensión de las conexiones lógicas complica la materia o estudio y puede llegarse a las paradojas de antinomias. Argumentos con propiedades de propiedades, clases de clases, relaciones entre clases y clases de relaciones evidencian la extensión de las articulaciones lógicas. Las paradojas lógicas surgen dentro del lenguaje lógico-matemático. El catálogo "A" de una biblioteca cita los libros de la biblioteca, siendo también un libro por lo que deberá ser citado también. Pero cabe confeccionar otro catálogo "B", que sólo contenga los catálogos que no se contienen a sí mismos. Ahora bien, ¿debe contenerse a sí mismo el catálogo "B"? Si respondemos afirmativamente, el catálogo, por ser libro incluido, debe excluirse. Si respondemos negativamente, el catálogo "B", que no se contiene a sí mismo, debe incluirse. He aquí la paradoja lógica. Cabe, no obstante, evitarla si se introducen limitaciones en las reglas que gobiernan la formación de sentencias, como lo ha hecho Bertrand Russell, al dividir las expresiones o los objetos en clases tipos numeradas. En la sentencia individual el predicado debe de ser de un tipo más elevado que su argumento. Las paradojas metalógicas se producen al confundir el lenguaje con el metalenguaje, es decir, el lenguaje de la lógica con el lenguaje sobre la lógica. Utilizando artificios que permitan distinguir el nivel lógico y el nivel metalógico se evitan las paradojas metalógicas.

No sólo existen sentencias bivalentes, también se dan sentencias necesarias, posibles, probables, objeto de las lógicas modales. Las sentencias modales no sólo afirman o niegan, sino que la afirmación o negación está provista de determinaciones por las cuales la sentencia presenta algo posible o necesario. Formalización o

axiomatización con características de la actual lógica modal, que puede ser lógica del intuicionismo (se evita en la lógica bivalente el principio de tercero excluido); lógica plurivalente que acepta tres, cuatro o más valores (no sólo verdad y falsedad); la lógica combinatoria que no considera la verdad o la falsedad y prescinde en general del uso de variables (lógica de functores lambda y lógica de combinadores).

La axiomática ofrece una construcción sistemática de la lógica que ya había descubierto Aristóteles y que cultivaron posteriormente los geómetras y los lógicomatemáticos. Trátase de una construcción totalmente formalizada con símbolos. El sistema axiomático consta de un conjunto de símbolos y de reglas ordenadas de los mismos y de un conjunto de axiomas. El sistema axiomático está, además, sujeto a un conjunto de leyes. Los símbolos primitivos –que no se definen– y los símbolos derivados –definidos mediante reglas de formación– son dos grupos de expresiones logísticas. La selección de axiomas es arbitraria y la lógica matemática sólo se integra por la derivación. Los sistemas axiomáticos se aceptan como hipótesis. En consecuencia, las derivaciones resultan también hipotéticas. He aquí un ejemplo:

si (p y (si p luego q) luego q.

El cual queda simbolizado

(p. (p O q) O q.

"q" no puede admitirse separadamente, como derivación del sistema.

Los axiomas son de una notable trivialidad. Si tradujésemos el primer axioma de la obra de Bertrand Russell y Alfred Nort Whitehead *Principia mathematica* a un ejemplo cualquiera, podría suscitarse –de no conocer las consecuencias que se siguen– una natural decepción: "si yo soy escritor o yo soy escritor, entonces yo soy escritor". La trivialidad expresiva es patente, pero no la implicativa. Los axiomas valen no por lo que dicen, sino por las leyes que de ellos se derivan. Desde los axiomas se derivan todas las leyes de la lógica de sentencias. Después, por la introducción de elementales definiciones, derívanse las leyes de la lógica de clase, de la lógica de relaciones y del resto de la lógica matemática. Al final estamos ante una construcción ordenada y elegante.

Las teorías metalógicas no verifican argumentaciones y construyen leyes. Se limitan a examinar y comparar las leyes lógicas. La semiótica consta de tres partes conectadas entre sí: sintaxis (formulación de reglas para el empleo del vocabulario) semántica (significación de los símbolos en relación a la verdad), pragmática (sujeto hablante y persona a quien se habla).

El rigor de las pruebas

La lógica matemática, con el rigor de sus pruebas, con sus fundamentos y axiomática no tiene por qué identificarse con el neopositivismo ni puede considerarse superflua. Los cerebros electrónicos usan principios de la lógica matemática y resuelven problemas de la lógica matemática. Ahora bien, si la lógica matemática puede solucionarse mecánicamente es que sólo se ocupa de estructuras formales que puedan representarse en la máquina. En consecuencia no se trata de pensamientos vivos, de ideas ni de razonamientos.

Construir un sistema de símbolos es tarea de la lógica matemática. Pero carecemos, hasta ahora, de un sistema unánimemente o comúnmente admitido. Los operadores o functores (de verdad) son signos de las operaciones. Trátase de símbolos que determinan otros símbolos llamados preciados. Los operadores lógicos tienen por efecto obtener proposiciones ulteriores por razón de lo verdadero o lo falso de las proposiciones anteriores. Hay, en la verdad o falsedad de los argumentos, una estricta dependencia. Operadores singulares, binarios, ternarios se aplican a una, dos o tres proposiciones. Existen diez y seis operadores binarios de dos argumentos. *De facto,* nos encontramos con dos proposiciones distintas que pueden suministrarnos cuatro combinaciones diferentes:

P	Q
V	V
V	F
F	V
F	F

Coordinando a cada una de estas combinaciones, la determinación V.F., (verdadera o falsa), se afecta el resultado de la asociación de dos proposiciones P. y Q. por el operador considerado. Dado el hecho de que existen cuatro combinaciones independientes y a cada una se le pueden coordinar dos determinaciones, resulta que el total de operaciones es: $2^4 = 16$.

He aquí los operadores binarios comúnmente usados: conjunción o multiplicación lógica –que permite obtener una proposición compleja de dos proposiciones. Esta proposición compleja es verdadera cuando lo son las proposiciones simples que se conjugan en la proposición compleja. Ejemplifiquemos: "p" "q" o "pq" "Kant es filósofo y Kant es alemán" (dan por conjunción, Kant es filósofo y alemán). La disyunción o adición lógica puede ser excluyente o incluyente. En el primer caso se excluyen mutuamente las proposiciones: O es de Europa o no

es de Europa ("p q"). La disyunción incluyente contempla el caso de que dos suposiciones pueden ser verdaderas; aquel señor es el profesor de Juan o el preceptor.

La implicación permite construir una proposición, dadas dos proposiciones anteriores. No siempre la implicación significa conexión forzosa. La implicación es falsa cuando es verdadero el antecedente y falso el consecuente. Se simboliza en la siguiente forma "p q".

La equivalencia es la operación que obtiene una proposición compleja dadas dos proposiciones. Es verdadera únicamente cuando "p" y "q" poseen el mismo valor de verdad, esto es cuando las dos son verdaderas o las dos son falsas: "p=q."

La incompatibilidad permite construir otra proposición, dadas dos proposiciones, que es verdadera cuando "p" y "q" no son verdaderas las dos.

Las tablas de verdad de las diversas operaciones pueden compararse del modo siguiente:

Conjunción

P	q	P.q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Disyunción

P	q	PVq
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Disyunción incluyente

P	q	P^q
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Implicación

P	q	P"c
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Incompatibilidad

P	q	P/q
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	V

Equivalencia

P	q	PUq
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	V

"Lo que más adecuadamente se puede considerar verdadero o falso –observa Willard von Orman Quine– no son proposiciones, sino marcas oracionales, o bien oraciones que sean eternas. El deseo de disponer de un vehículo no lingüístico de la verdad (las proposiciones) nace de que no se nota que el predicado verdad tiene precisamente la función de reconciliar la mención de formas lingüísticas con el interés por el mundo objetivo. Esta necesidad de mencionar oraciones cuando lo que nos interesa son las cosas es una necesidad meramente técnica que se presenta cuando intentamos generalizar por una vía que no puede ser abierta por una variable" (44).

La lógica matemática está expuesta a revisión como la química o la teoría de la relatividad. Sin embargo, la sistemática lisa y sencilla encaja por sus bordes, pulcramente, cuando es correcta con la observación, de allí que Quine habla de que la revisión está regida por la "máxima de mutilación mínima". Cuando se generaliza en materia de verdades lógicas hay una tendencia a apelar a la ascensión semántica. La invariancia de la verdad lógica respecto de las sustituciones léxicas, explica la "aplicabilidad universal, la imparcial participación de la lógica en todas las ciencias" (45). Tengo mis dudas, dicho sea con franqueza, respecto a la aplicabilidad universal, a la imparcial participación de la lógica en todas las ciencias. Por de pronto la lógica matemática no se ha podido aplicar, hasta ahora, a la antropología filosófica y a la teología. Y el ensayo de aplicarla a la metafísica no parece que haya sido afortunado. En cambio, resulta útil su aplicación en las ciencias positivas.

Lógica matemática y lógica filosófica

El manejo matemático de las operaciones lógicas se ha desarrollado singularmente desde que George Boble –a mediados del siglo XIX– publicó *Las leyes del pensamiento*. Se procede a base de postulados y definiciones de los cuales se derivan teoremas válidos. Se piensa que al prescindirse de los juicios –actos mentales sujetos a la influencia de sentimientos y deseos– se gana en precisión asociando, a las expresiones verbales, variables matemáticas representadas por literales llamados sentencias. En lugar de la lógica bivalente (verdad-falsedad) se instaura una lógica polivalente en la cual existen gradaciones continuas o discretas entre lo totalmente falso y lo absolutamente verdadero. La lógica clásica conoció –y muy bien por cierto– las reglas de la inferencia de clase (grupos o totalidades). Pero además de las clases existen las relaciones. Aristóteles lo supo pero no extendió la inferencia hasta las relaciones. La construcción de la lógica simbólica –G. Peano, C. S. Peiros, E. Schroeder, G. Frege, B. Russell– surgió del terreno de las matemáticas. Los problemas lógicos se expresan con notación simbólica para acabar con el lenguaje de imágenes. Bertrand Russell llegó a pensar que las matemáticas y la lógica son idénticas, en última instancia. Y hasta supuso que las matemáticas son una simple rama de la lógica (aplicaciones cuantitativas). El logicismo de Russell no ha podido resolver las antinomias de la teoría de clases ("toda propiedad debe ser predicable o no-predicable. ¿Dónde, pues, debemos clasificar la propiedad no-predicable?"). Cuando la lógica moderna y contemporánea llega al simbolismo total, entra en el campo de la *mathesis pura et abstracta*. En consecuencia, cabe hablar de

matemática, pero ya no de lógica filosófica. De ahí que Wilder haya dicho, con toda razón, que "la lógica matemática es una nueva y legítima parte de las matemáticas". La lógica matemática puede ayudar al ejercicio de la razón. Pero no confundamos la razón calculatoria con la razón discursiva, ni la matemática con la filosofía.

La matemática opera con símbolos, mientras que la filosofía trata de brindarnos una fundamental explicación e interpretación de la realidad. Ni la matemática es filosofía ni la filosofía es matemática. La matemática nada nos dice sobre la naturaleza del número, del espacio y del tiempo. Los conceptos originarios de la matemática (cantidad indistinta, división, unidad, número) son irreductibles a la lógica. Contra el logicismo de Russell cabe advertir, además, que los axiomas no son proposiciones lógicas ni los conceptos básicos de la matemática son conceptos lógicos. Pensar –como lo piensa Russell– que la lógica matemática posee una verdad absoluta y una certeza infalible, contradice el carácter convencional que atribuye el mismo autor a los fundamentos de esa lógica. "Que el conocimiento científico, en el sentido estricto definido por el uso riguroso de la lógica matemática, comprenda y resuelva en sí mismo toda otra investigación y, por tanto, toda actitud y todo comportamiento del hombre, es una tesis admitida tácitamente, pero no demostrada por Russell". No hay que confundir las matemáticas –ciencia de la cantidad abstracta– con la logística o lógica matemática –que emplea el método matemático y que puede conducir a la supresión de la intuición. En esa posible supresión de la intuición radica el más grave peligro de la lógica matemática para la filosofía y para el derecho. Sabemos que el simbolismo introduce rigor y exactitud en el pensamiento. Pero no desconocemos que el aspecto puramente formal y simbólico de la realidad no es la realidad, como el hombre no es lo que se ve a través de los rayos X. En este sentido, nos resistimos a empobrecer la filosofía y el derecho. En todo caso, la lógica matemática sólo puede tener valor de instrumento para nuestras disciplinas. ¡Cuidémonos del formalismo abstracto que mata la espontaneidad de la intuición! El propio Hans Reichenbach –jefe de la Sociedad de Filosofía Científica de Berlín y autor de *Symbolische Logik*– reconoce que el pensamiento matemático es puramente analítico y que "los teoremas matemáticos son tan vacíos como los principios de la lógica" (46). Los logísticos hablan de lenguaje ordinario –que habla de objetos– y de metalenguaje, que habla del lenguaje mismo cuando construimos una teoría del lenguaje (palabra, oración, etc.). El estudio del metalenguaje lleva a la teoría general de los signos –propiedades de todas las formas de expresión lingüística– y recibe el nombre de semántica o semiótica. A la lógica sólo le interesa el uso cognoscitivo del lenguaje.

¿Hasta dónde llegará el proceso de sustituir el trabajo racional (lógica) por el manejo reglado de signos ideográficos (logística)? No lo sabemos. Pero se me ocurre proponer, desde ahora, el uso de los términos *lógica filosófica*, para designar el arte de proceder ordenada y seguramente en el acto mismo de la razón, y *lógica matemática*, para designar el cálculo simbólico. La lógica matemática puede constituirse en un valioso auxiliar de la lógica filosófica, subsanando deficiencias y superando insuficiencias, pero nunca podrá suplantarla. No hay que olvidar que "hasta hoy no existe ninguna forma concebible de lógica –advierte H. Scholz–, por muy distinta que sea de la lógica formal que no tenga alguna clase de conexión con la obra aristotélica" (47). La lógica matemática puede poner a disposición de la lógica filosófica un sistema de signos artificiales adecuados "al análisis reflejo del raciocinio" (Jacques Maritain). Pero el cálculo lógico nunca nos puede dispensar de pensar: tarea de la lógica filosófica. Tampoco cabe, en la lógica filosófica, reemplazar el lenguaje –expresión directa del trabajo del pensamiento– por un sistema de notaciones algebraicas.

La lógica matemática, aplicable a la biología, promete ser un auxiliar importante en el estudio del derecho y de las ciencias sociales. Puede incluso usarse para transcribir problemas lógicos introduciéndolos en un calculador electrónico; y un robot moderno de esta clase tal vez pueda algún día resolver problemas lógicos que pongan a prueba la capacidad del cerebro humano, del mismo modo que ya resuelve problemas matemáticos", observa Hans Reichenbach (48). Sin embargo, no podemos ser demasiado optimistas porque las operaciones de la máquina quedarán siempre limitadas a la lógica deductiva. Todo depende de las premisas con que el operador humano la "alimente". No podrá intuir, ni inducir, ni mucho menos amar. Nos podrá evitar algunas controversias. Eso es todo.

Las proposiciones –o ecuaciones matemáticas no expresan pensamiento alguno. Estas ecuaciones corresponden a las tautologías de la lógica. "No es, pues, nunca, en la vida, una proposición matemática lo que nosotros necesitamos, sino que utilizamos las proposiciones matemáticas sólo para inferir de proposiciones que no pertenecen a la matemática otras proposiciones, las cuales, igualmente, no pertenecen a las matemáticas", expresa Ludwig Wittgenstein (49).

La lógica matemática y la lógica filosófica no son disciplinas antitéticas, sino complementarias. Al filósofo lógico le interesa el modo –dar cuenta y razón– por el cual se obtienen conclusiones necesarias. Al lógico matemático le interesa el método eficaz del cálculo simbólico sin analizar la esencia de su método.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(32) Juan David García Bacca. *Elementos de filosofía*, Biblioteca de Cultura Universitaria, Caracas, 1959, págs. 45-46.
(33) Jacques Maritain. *El orden de los conceptos –lógica formal–*, Club de Lectores, Buenos Aires, pág. 367.
(34) A. Pfänder. *Lógica*, traducción del alemán por J. Pérez Bances, Espasa-Calpe, Argentina, S.A., págs. 10-11.
(35) *Ibid.*, págs. 232-233.
(36) *Ibid.*, pág. 272.
(37) William Hamilton. *Lectures on metaphysics and logic*.
(38) Aristóteles. *Primeros analíticos*, Sección primera, Capítulo primero, núm. 8, Obras completas, tomo 3, Ediciones Anaconda, pág. 479.
(39) Juan David García Bacca. *Elementos de filosofía*, Biblioteca de Cultura Universitaria, Caracas, 1959, Pág. 58.
(40) Manuel Granell. "Lógica", *Revista de Occidente*, Madrid, págs. 246-247.
(41) Ferdinand Gonseth. *Qu'est-ce que la logique?*, capítulo II, núm. 13, Hermann etc. Cie., 1937, pág. 28.
(42) Para estar en aptitud de comparar la logística con el álgebra lógica que propone J. Maritain, seleccionaremos, entre los ejemplos ofrecidos por el mismo autor, los dos siguientes:
A) En logística, un silogismo en Barbara se representará, según Alejandro Padoa (*La lógica deductiva en su última faz de desarrollo*, París, Gauhtier Villars, 1912, pág. 78), por medio de la fórmula:

$$b > c \,.\, a > b : > : a > c$$

que puede leerse: si *b* está contenida en la clase *c*, y si *a* está contenida en la clase *b*, entonces *a* está contenida en la clase *c*.
Habiendo establecido la igualdad.
Decir que la clase *d* es la clase contraria de *c*, equivale a decir que la clase *c* es la clase contraria de *d*, se dirá que el primer silogismo se reduce al segundo (para esto basta llamar *d* al término *c* –lo que no esta conforme a la lógica clásica–), y lo que vale si no para las leyes del álgebra de los signos, no para las de la lógica del pensamiento, porque: 1°, un silogismo en:

Todo hombre es no-ángel,
todo filósofo es hombre, luego todo
filósofo es no-ángel,

y 2o. el reemplazo de *no-ángel* por un término *d* (tal como "corporal" por ejemplo), que significaría la "clase contraria" de la clase "ángel", introduciría un cambio en la materia misma del silogismo.
B) El álgebra lógica, constituida conforme a los principios de la lógica tradicional, es un sistema de signos artificiales especialmente adaptados al análisis reflejo del raciocinio, que no reemplaza al lenguaje ni excluye al trabajo del pensamiento, y sí facilita el manejo de las reglas lógicas. "A título de ejemplo –dice J. Maritain– y solamente para mostrar en qué camino sería posible aventurarse, supongamos que se elijan signos elementales tales como los siguientes:

T indicaría la identificación del Pr y del S en la proposición afirmativa.
X su separación en la negativa

T o X una *suppositio* tomada con relación a la existencia ideal,
T o X una *suppositio* tomada con relación a la existencia real.

la inicial mayúscula indicará un término tomado universalmente, el paréntesis, un término tomado particularmente, los corchetes, un término singular, el signo ∴ indicaría la inferencia ("luego").

Evidentemente esta lista podría ser ampliada. Pero con signos tan elementales es ya fácil iluminar muchos puntos interesantes. Así, para traducir en este sistema de signos el silogismo, "Todo hombre es mortal, Pedro es hombre, luego, etc.", se escribiría:

Hombre T (mortal)
(Pedro) T (hombre)
∴
(Pedro) T (mortal)

lo que obliga a precisar que la menor singular (y lo mismo la conclusión) implica una *suppositio* tomada con relación a la existencia real, cuando afirma del S un Pr esencial.

La conversión simple se traduciría por medio de los símbolos siguientes:

A X B
B X A,

o:

(b) T (a),
(a) T (b)

que manifiestan a los sentidos que en caso semejante no hay inferencia propiamente dicha, sino simplemente expresión diferente de una sola y misma verdad.

La conversión parcial *(per accidens)* se traduciría por el símbolo

A T (b)
(b) T (a),

que demuestra que la conversión parcial repite de una manera implícitamente disminuida la misma verdad que la proposición primitiva".

"Silogismos en Darapti (tales como los dados como ejemplo, tendrían por símbolos:

Murciélago T (alado)

Murciélago T (mamífero)

(mamífero) T (alado)

Poeta T (artista)

(hombre) T (artista)

lo cual pone en evidencia que la conclusión debe ser tomada en el mismo sentido ("existencial" o "ideal") que la mayor y lo que demuestra también en forma sensible cómo Darapti se reduce a Darii, por conversión de la menor:

Darapti C T (b)
C T (a)
(a) T (b)

Darii C T (b)
(a) T (c)
(a) T (b)

lo que no está implicado en el primer miembro, aun cuando como se ha hecho aquí, se le dé una significación existencial (Todo hombre es mortal, y hay hombres). La *suppositio* está bien tomada allí con relación a la existencia real, mas eso significa solamente que hay hombres: eso no significa que este hombre determinado exista. Para pasar de A a (a), no es necesario agregar la mención de la existencia del sujeto; para pasar de A a (a) es necesario.

En la misma forma se podrían verificar cómodamente todas las reglas de la reducción de modos".

(Véanse *El orden de los conceptos*, págs. 288 a 301 y 367 a 373, Club de Lectores, Buenos Aires, 1953).

(43) Poincaré. *El valor de la ciencia*, I, cap. I, núm. 5.
(44) Willard von Orman Quine. *Filosofía de la lógica*, Alianza Universitaria, Ed. Alianza Editorial, pág. 40
(45) *Ibid.*, pág. 163.
(46) Hans Reichenbach. *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, pág. 204.
(47) H. Scholz. *Abriss der Geschichte der Logik*, Freiburg, 1959, pág. 28.
(48) Hans Reichenbach. *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, pág. 207.
(49) Ludwig Wittgenstein. "Tractatus Logico-Philosophicus", 6,211, Ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1957, pág. 171.

Capítulo 4

ESTRUCTURA Y SENTIDO DEL LENGUAJE

SUMARIO

1. Sentido y función del lenguaje. Una exclusiva de la persona. 2. Vida y lenguaje. 3. Excelencia y miseria del lenguaje. 4. El lenguaje como instrumento de perfección y de salvación.

1. SENTIDO Y FUNCIÓN DEL LENGUAJE. UNA EXCLUSIVA DE LA PERSONA

El lenguaje es un instrumento indispensable para que el acto del filosofar pueda verificarse. En soledad, meditando el filósofo, no hace sino hablar íntimamente. No hay vida anímica sin lenguaje y no hay vida humana sin vida anímica. Hablar es expresar el estado del alma, es comunicarse con un "tú" que comprende el comunicado. La operación de hablar, incluye tres elementos: 1) un yo parlante; 2) una comunicación, indicación o notificación; y 3) un tú que recoge el mensaje. En los monólogos un tú ideal o uno mismo hace las veces del tú. Cabe también expresar situaciones puramente afectivas como en el caso de las exclamaciones.

El que me escucha dispone de un pensamiento y de una atención que puede voluntariamente fijar en mi comunicado. Sin este presupuesto no habría diálogo. Esto me lleva a concluir que la conversación presupone, en última instancia, a un ser que se posea, un "sui-ser", es decir, la persona. Porque es justamente la persona quien extrae la unidad de sentido en una comunicación. Esta es por lo menos hoy, la más reciente y rigurosa filosofía del lenguaje.

En el lenguaje hay significación y sonido. Y no podrían darse conversaciones entre personas si la unión de sonido y significado no fuese unívoca. El medio espiritual y cultural en que hemos nacido nos brinda una lengua. Y con el lenguaje se nos da una peculiar manera de contemplar y valorar las cosas. Esta condición histórica es insoslayable.

Karl Bühler afirma en su *Teoría del lenguaje* la triple función del hablar: expresión, apelación y representación o significación. La expresión devela en algún modo mi intimidad. La apelación se dirige a un oyente para suscitar en él determinado efecto. La significación dice algo sobre las cosas. En todo hablar van incluidas las tres funciones de expresar, apelar y representar, aunque prepondere alguna de ellas. Julián Marías ejemplifica: "en una interjección o una poesía lírica predomina la expresión; en una voz de mando, la función apelativa; en un enunciado teórico, la representativa"... (50).

La palabra como sonido, como fenómeno físico, remite a otra cosa. El oyente dirige su atención a otra realidad determinada y nunca se queda con el puro sonido. El lenguaje, en este sentido, es un conjunto de signos. Cuando no se comprende un lenguaje extranjero nos quedamos con el puro sonido de las palabras y asociamos este fenómeno físico a quien está hablando, pero el lenguaje no se cumple en nosotros porque no captamos su intención significativa.

Gestos y sonidos pretenden decir lo que las cosas son. Pero, en rigor, nunca llegan a expresar con plenitud el ser de las cosas. Todo lenguaje es impotente para reflejar con exactitud las vivencias psíquicas. Lo único a que se puede aspirar es a una mayor o menor aproximación. Hay que tener presente que todo sistema lingüístico es una realidad comunal, abstracta, mostrenca. Y mi decir

pugna por ser individual, concreto, propio. En este desajuste estriba lo que en el lenguaje existe de frustrado.

Pfänder ha observado que la proposición expresa el juicio, pero el juicio no expresa la proposición. El juicio anima con pensamiento la proposición que por sí misma está vacía de pensamiento. En este sentido cabe decir que el juicio es lo interior y la proposición es lo exterior. Una misma proposición, en casos diversos, puede expresar juicios muy distintos y un mismo juicio puede ser expresado, en diversos idiomas, con proposiciones diferentes. La corrección de las proposiciones está regida por la gramática; la corrección de los juicios está regida por la lógica. En rigor no cabe decir, sino en sentido traslaticio, que una proposición es falsa.

De manera similar las palabras cobran contenido y significación merced a los conceptos. Pfänder ve en las palabras un punto de apoyo para llegar desde ellas a los conceptos determinados. Y los objetos son los correlatos intencionales de los conceptos (51).

Aristóteles llamó *symbola* (signos) a las palabras, y *pragmata* (imágenes) a los conceptos. En su tratado de *interpretatione* afirma que "las voces son primeramente signos de las pasiones del alma, y éstas son imágenes de las cosas". Posteriormente dijo Santo Tomás que "la voz es signo del entendimiento, y el entendimiento, es signo de la cosa". Pronto se advirtió, sin embargo, que esta aseveración de doctor Angélico requiere una aclaración. Duns Escoto observó que "la voz es signo, mas no signado; el concepto mental es signado y signo; la cosa es algo signado, pero no signo.

Los orígenes históricos del lenguaje son muy oscuros. No discurriremos, pues, por estos caminos. Tampoco cabe obtener mayor claridad en el problema de determinar la relación entre el fonema y el significado, porque esta relación es esencialmente arbitraria. Existen, eso sí, determinantes físicos, psicológicos y sociales en la evolución del lenguaje que surgen del impulso de comunicabilidad del hombre, de su esencial abertura hacia las cosas y hacia los otros hombres, de su dimensión social.

El lenguaje como conjunto organizado de signos supositivos, o que usamos en lugar de las cosas, es una exclusiva de la persona.

2. VIDA Y LENGUAJE

Para transmitir lo que aprehendemos en el acto ideatorio, el lenguaje resulta imprescindible. En este sentido enunció Guillermo de Humboldt su célebre definición: el lenguaje es "la tarea siempre repetida del espíritu de utilizar sonidos articulados para expresar pensamientos".

Los animales, en su expresión fonética, no carecen de la función emotiva, como lo ha observado Löhler, sino de la función indicativa y de la función representativa. El pensamiento humano busca, intencionalmente, expresarse en palabras. Y por las palabras, podría decirse, se constituye realmente el pensamiento. Pero el lenguaje no expresa tan sólo el pensamiento; es función de la vida íntegra: razón, sentimiento, emoción, acción. No basta, sin embargo, decir que el lenguaje es instrumento y producto de la vida. Es preciso añadir su carácter de actividad lúcida e independiente, su aspecto de ejercicio y obra del espíritu. Para comprender la vida del lenguaje hay que partir, como lo señala Karl Vossler "de lo concreto a lo abstracto, del lenguaje como valor autónomo y como fin propio, al lenguaje como instrumento, de su ser uno con la vida a su funcionar para la vida, de su devenir y de su historia a su ser y naturaleza, de su actividad consciente a su automatismo y mecanismo, del comprender endopática e interpretativamente su proceso a determinar explicativamente su persistencia y sus leyes, de su labor de crear, de buscar y de hallar al juego de sus categorías psicológico-gramaticales" (52).

Es preciso recordar, una vez más, que la lengua viviente es lengua de hombres vivientes. Hombres que, por su dimensión histórica, renuevan incesantemente su lengua. Hombres que sobrepasan su personal incertidumbre, al dar vocablos a las cosas; al constituir y asumir su situación en el mundo de las palabras. Alguna vez dijo Nietzsche que los hombres de genio ordinariamente son "nombradores" (53). Alguien ve de pronto alguna cosa que siempre había estado bajo los ojos de todo el mundo, sin llevar todavía nombre. Y entonces la nombra; y con el nombre confirma un derecho a la existencia. Vivimos en un espacio de palabras, poniendo orden en los vocablos para poner orden en las relaciones humanas. La palabra es mensajera de la verdad. Corresponde a cada hombre buscar y encontrar su vocablo propio y asumir su lenguaje. Sólo hay verdad a la altura de la palabra. Las frases no son sino un testimonio –auténtico o inauténtico– de nuestro ser. No son las palabras quienes mienten; es el hombre quien se traiciona y traiciona a la realidad.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica, "el lenguaje es para el hombre –como lo nota Georges Gusdorf– un medio privilegiado de abrirse un camino a través de los obstáculos materiales y morales para llegar al ser, es decir, a los valores decisivos dignos de orientar su destino"(54). Mientras haya vida habrá siempre la posibilidad de pronunciar la última palabra que afirme nuestra persona y que acabe con el desorden de las impresiones y de las cosas. Y es justamente en esta tarea en donde se pone de manifiesto la esencia del lenguaje.

Sin el lenguaje, el hombre no podría revelar plenamente al mundo. Pero esta revelación no es para el

mundo, sino para el hombre y para Dios, en último término. No hay lenguaje sino entre hombres. El ser relacional del hombre existe en la reciprocidad con el otro. Hablamos para hacernos entender, para desembocar en las cosas, para agregarnos concientemente a la realidad. Por otra parte andamos en busca de los otros y hablamos en función comunicativa. Quisiéramos –cosa imposible– decir todo a todos. En el encuentro con los demás reordenamos nuestra vida personal, descubriéndonos en una comunión de amor. Nos expresamos y nos comunicamos. El fondo para esta expresión y comunicación nos está dado con el lenguaje. Hablando y escuchando tomamos conciencia de nosotros mismos. La etimología misma de la palabra conciencia nos hace evocar el desdoblamiento de un ser con, la salida de la soledad, la comunicación creadora. Nuestro yo se revela en el mundo de la palabra, al relacionarse con el otro. En esta reciprocidad se edifica la vida personal y se explicita el valor. Sin este descubrimiento del semejante, sin esta comunicación, la vida humana sería imposible. Ahora bien, la comunicación supone la expresión del hombre, es decir, la acción de salir fuera de sí para instalarse en el mundo y para adherirse a lo real. La palabra es el *medio más perfecto de expresión, aunque no el único.* El lenguaje de todos está siempre ahí, para que cada uno de nosotros encuentre la palabra de su situación y recupere su estilo personal. Con esa palabra, el hombre, en el movimiento de su destino, impone su sello al ambiente. Palabra de circunstancia, dicha en un contorno geográfico y en un momento histórico que la tornan decisiva.

El lenguaje es un puente temporal de comunicación del hombre al hombre; es un entre-dos que nos permite la comunicación, pero que no es la comunicación misma. "No hay frontera fija del lenguaje –observa penetrantemente Gusdorf– sino fronteras del hombre y toca a cada vida personal llevarlas más o menos lejos en lo que le concierne. El lenguaje es uno de los agentes de la encarnación; en él se corporiza la exigencia del hombre en la lucha por su propia manifestación. La obra humana por excelencia es esfuerzo de presencia en el mundo y persecución de valores" (55). ¿Hasta dónde llevar esa frontera movediza del lenguaje? Cada hombre, en su afán de plenitud y de salvación, está comprometido a manifestarse auténticamente, a ser fiel a su vocación. Cabe considerar el lenguaje, en este sentido, como instrumento de perfección y de salvación humana.

3. EXCELENCIA Y MISERIA DEL LENGUAJE

Los sonidos de una palabra nada denuncian acerca del hombre que los pronuncia. La expresión sensible del lenguaje inmediato y simbólico es mucho más rica, en material sensitivo, que el habla espiritual. La palabra espiritualizada se independiza y libera de la intimidad subjetiva; se alza por sobre lo sensible y se convierte en palabra dialógica. Los signos hablados o escritos son signos de nuestra actividad espiritual que se objetiva al comunicarse. Por ellos conocemos indirectamente la situación espiritual de los otros.

El lenguaje nos permite transmitir a los otros nuestros mensajes –pensamientos, sentimientos, decisiones– y nos permite, también, recoger de los prójimos sus expresiones y significaciones. Es claro que la comunicación de las vivencias discurre por modelos prefabricados, convencionales. La peculiaridad individual de la vivencia singular escapa, las más de las veces, a la expresión verbal. La subjetividad más íntima no se deja aprisionar por las mallas del lenguaje abstracto. La totalidad concreta del individuo apenas si se deja entrever en una mirada, en un gesto, en un ademán. Las palabras son, con preferencia, equívocas, engañosas; lo mismo son mensajeras de la verdad que de la mentira. Abundan las "disputas de palabra" y los "malentendidos". El lenguaje mismo supone un medio de comunicación previo, *originario, natural. Algunos le llaman –la denominación* no es muy afortunada, por cierto– lenguaje "natural" al que experimenta el niño cuando quiere comunicarse, antes de conocer el lenguaje artificial. Entre los adultos –y es caso ejemplar el de los amantes– se da una comprensión sin palabras. Si no hubiese un "contacto previo" entre los espíritus encarnados, no habría habido nunca lenguaje convencional.

El lenguaje no agota la comunicación concreta. La realidad –apuntaba Bergson hace algunos años– desborda infinitamente los esquemas intelectuales forjados para apresarla, como el poema trasciende al texto encargado de contenerlo. La existencia es medularmente inquieta, móvil, huidiza, frágil. La palabra congela el fluir de mis experiencias vitales y detiene la vida de mis pensamientos en un conjunto de fórmulas estereotipadas capaz de producir errores crasos. Todo esto es cierto, pero en determinado sentido inútil, porque el hombre no puede prescindir de la palabra. El pensamiento sin palabra carecería de apoyo y no podría organizarse y progresar hasta constituirse en saber sistemático. Sin el sostén de la palabra no habría tampoco comunicación entre los hombres.

Por las acciones "exteriores" de los hombres conocemos su estado interior. Los signos expresivos de una persona nos llevan al interior de su conciencia. Las expresiones, la mímica, las reacciones exteriores, nos muestran los sentimientos y las voliciones de nuestros semejantes. Por analogía con nuestra experiencia psíquica concreta, inferimos, de los signos expresivos individuales de los otros, su estado interior. El concepto de

igualdad esencial entre todos los hombres opera como base de la deducción analógica. Las reacciones corporales son el escenario y el campo de expresión del espíritu. Es preciso, sin embargo, no hacerse demasiadas ilusiones. Hay un círculo vicioso en el método de la analogía que ha sido advertido por el pensamiento más reciente: el conocimiento de los demás depende de nosotros mismos y el conocimiento de nosotros mismos depende de los demás. Además, hay situaciones interiores en los otros que no podríamos inferir por deducción analógica, de vivencias propias, sencillamente porque nunca las hemos experimentado.

Se da, entre los espíritus encarnados, una experiencia originaria de contacto que es previa a cualquier clase de comunicación indirecta. Trátase de un contacto y de una apertura prerreflexivos. La palabra supone ese contacto y esa apertura entre los espíritus. Con ella comienza la existencia propiamente humana de los hombres que evocan su ser e invocan al ser de los otros. El pasado y porvenir se abren, por la palabra, a la inteligencia de los hombres. Un nuevo modo de realidad, que escapa a la cautividad del medio, surge ante los parlantes. En el encuentro del hombre con el hombre –fruto de una originaria coexistencia y no de una casualidad– se van a dar el diálogo, la polémica, el sermón, la charla y el monólogo. Hospitalidad espiritual que beneficia a los dialogantes que intercambian valores comunes.

El lenguaje oral se conserva por la memoria personal y por la tradición. El lenguaje escrito reviste siempre, por su estilo, mayor dignidad que la lengua vulgar. La presencia carnal de la expresión oral, cargada de sentimientos y de tufo humano, se torna, por la palabra escrita, en presencia espiritual, en significación racional. Gracias a la escritura se perpetúan los grandes espíritus. Pero es preciso que el lector reviva todo el sentido personal del autor, restituyendo globalmente su realidad, su voz, su cosmovisión.

No basta considerar al lenguaje como un signo de recordación para quien lo ha forjado y de adopción para sus seguidores. Hay un proceso de invención del que precisamente emerge el lenguaje como producto. Producto con gran riqueza, por cierto, de composición en sus aspectos fonético, gráfico y semántico. Pero producto insuficiente para expresar el ser o el valer. Más allá de las palabras queda siempre un residuo inapresable del sujeto que piensa, quiere o siente y de las cosas que son o valen. Y sin embargo, la voluntad de comunicación y de manifestación no podrá ser detenida nunca por la doble insuficiencia del lenguaje. La actividad subjetiva que se objetiva en formas –signos, gestos, palabras– es un fenómeno esencial a la vida humana.

4. EL LENGUAJE COMO INSTRUMENTO DE PERFECCIÓN Y DE SALVACIÓN

La palabra –afirmación de la persona– es la puerta que da acceso al mundo del hombre. Supone un complejo ejercicio de conjunto: dispositivos anatómicos y fisiológicos que se prolongan en montajes intelectuales. Al nacer nos encontramos ya con un vocabulario y una gramática. Este depósito sedimentario, que tiene el valor de institución, tiene que ser asumido, encarnado personalmente por cada uno de nosotros, para que se actualice en expresión hablada, con toda la carga individual de intenciones.

Tan importante como es la palabra no puede servir de base –como algún autor lo quiere– para la definición esencial del hombre. Si decimos: "el hombre es el animal que habla", bien podríamos también decir: "el hombre es el animal que ríe", o el "hombre es el animal que guisa y manufactura". Trátase de propiedades que dimanan directamente de la esencia: espíritu encarnado, animal espiritual. La palabra no tiene un órgano propio y exclusivo. Cuerdas vocales, pulmones, lengua, boca, aparato auditivo y determinadas estructuras cerebrales prestan su concurso para la función. Todo esto es cierto, pero no decisivo. Lo decisivo no es la función orgánica, sino la función intelectual y espiritual que pone de manifiesto una originaria vocación humana.

En tanto que el animal vive subsumido en el contorno, el hombre interpone entre el contorno y él un conjunto de signos supositivos –palabras– que usamos en lugar de las cosas. Gracias a la palabra podemos escapar a la coerción del instante. Y esto es de fundamental importancia, porque nos permite tomar posición más allá de las situaciones fugaces. Abstraída de la situación, la palabra humana nos permite estar en la seguridad de la distancia y de la ausencia, ante elementos estables de la realidad. Los animales permanecen en un mundo de sensaciones y de reacciones sin llegar jamás al universo de ideas y de designaciones. Universo humano, a la medida del hombre, sólo puede haberlo con notaciones objetivas y con índices de valor. Nuestras actitudes condensan la realidad y remodelan el entorno para el establecimiento del universo humano. Vivimos en un mundo de sentido. Las intenciones valorizan las denominaciones.

La lengua es instrumento de perfección y de salvación humana. Con ella nos expresamos y nos comunicamos. Hablamos a los otros y nos hablamos a nosotros mismos. Damos un nombre a las cosas, definiéndolas. Frente a la pesadez y espesura del mundo, la palabra humana aclara perfiles y hace que fulguren esencias. Por la lengua penetramos las reconditeces del prójimo y nos hacemos transparentes. Instrumento de unión y de diálogo, la lengua, en su relación inmanente con el orden,

recrea el universo e ilumina las huellas y las imágenes del Supremo Hacedor. Por la lengua nos individualizamos, afirmamos nuestra personalidad. Hay una serie de posibilidades, en el lenguaje establecido, que reclaman su realización. Estamos comprometidos a ser veraces en un mundo histórico que se renueva constantemente. Afirmamos permanentemente en la veracidad que es un imperativo, ético. Nunca debemos hablar por hablar. La palabra, cuando es verdaderamente humana, comunica la armonía, manifiesta el orden, proclama nuestra condición de creaturas de Dios, lo mismo que expresa la tristeza de las cosas *lacrimae rerum, Weltschmerz,* que la alegría de la creación. El eco de las cosas –su resonancia y su consonancia– lo escuchamos en la palabra que revela, que alumbra, que compone, que recrea...

De nosotros depende establecer una justa adecuación entre las palabras y las cosas. El lenguaje nos insta a usar las palabras acomodándolas a la realidad. Servirse de la lengua para decir mentiras es atentar contra la palabra humana misma, es desnaturalizar nuestra vocación de hombres. El que se sirve de la lengua para encubrir o para desfigurar la realidad no es decente ni digno. No importa que se haga profesión de saber y de comunicar este saber a los demás. Se puede ser una figura "interesante" y de aguda inteligencia, sin dejar por ello de ser sofista. Y el sofista no es un contemplativo o "amigo de mirar" la verdad, sino un retórico que habla para que se le aplauda y para que se le pague, con vistas al éxito y a la clientela. Utiliza la palabra para hacer de ella un instrumento del poder, de la fortuna, y con frecuencia del engaño. Al dar la espalda a la verdad absoluta, concluye que todo es verdad para quien sabe argumentar, o de que nada es verdad para el que no sabe. En moral, en religión, en política, el sofista agita a su antojo las pasiones del populacho, hasta confundirlo en sus nociones del bien y del mal, de lo falso y de lo verdadero, de lo útil y de lo nocivo. Con él, la filosofía –o para ser más precisos, lo que se cree que es la filosofía– sufre tremendo descrédito. Y no se piense que el sofista es tan sólo un tipo humano que pertenece a un país –Grecia– y a una época histórica –siglo V a. de C.– Aún en nuestros días nos han invadido esa turba de impostores que trafican con cosas tan respetables como la razón y la verdad. No advierten estos malabaristas de la palabra que la teoría de la verdad relativa conduce a la falsedad absoluta, pues que hay poca distancia entre afirmar que no hay más que verdad aparente y el decir que no hay verdad alguna. En labios de los sofistas, la palabra humana pierde todo sentido.

El lenguaje es algo eminentemente dialógico, social. Vehículo natural de la cultura, el lenguaje es uno de los mejores medios humanos de unión y un modo de ser hombre y de ser culto. Conservar nuestro idioma y expandir su conocimiento y literatura es contribuir a extender nuestro estilo colectivo de vida.

Dentro de una misma lengua, cada hombre que la hable ha de constituirse un universo articulado en función de valores. Su palabra debe transcribir el valor en la vida, tornándose, por eso mismo, valiosa. Toda palabra, al ser pronunciada, lleva implícita una promesa humana. En este sentido cabe decir que la palabra mide la autenticidad personal, nos compromete. La cifra de nuestra vida personal es leída, por los otros, en nuestra palabra en acto. La palabra humana, para que sea plena, ha de ser una garantía del ser íntimo y una afirmación del hombre en el núcleo de la ambigua realidad. Ante las circunstancias indecisas y en presencia de un porvenir que es riesgo y que es incertidumbre, el hombre de palabra formula una profecía –válgame el término– traza un camino y va tras de su anticipación elegida.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(50) Julián Marías. *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, pág. 102.
(51) Pfänder. Veáse el capítulo primero de la parte primera y el capítulo primero de la parte segunda, de la Lógica de A. Pfänder editada por Espasa-Calpe, Argentina.
(52) Karl Vossler. *Filosofía del lenguaje*, Editorial Losada, pág. 129.
(53) Nietzsche. *El gay saber*, pág. 261.
(54) Georges Gusdorf. *La Palabra,* Ediciones Galatea-Nueva visión, pág 40.
(55) *Op.cit,* pág 75.

Capítulo 5

SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DE LA METAFÍSICA

Teoría de la "habencia"

SUMARIO

1. Ideas directrices de una nueva metafísica 2. Metodología metafísica 3. La analítica ontológica 4. Ontología modal 5. Naturaleza y mundo 6. Dinámica de la habencia y teoría de las causas 7. Aparato categorial en la hermenéutica de la habencia.

1. IDEAS DIRECTRICES DE UNA NUEVA METAFÍSICA

La ontología se hace desde los entes mismos y no desde los entes interpretados o sabidos por las ciencias. Va directamente a los entes, los interroga y advierte en ellos que son, que existen y consisten. La realidad está antes que el mundo prefabricado de conceptos. No hay un solo ser ni un super-ser omnienglobante. Los entes son pero el ser o el "es" no es ente sustantivo.

Estamos en la realidad antes de conceptualizar la realidad. La realidad siempre será muchísimo más rica que el concepto que de ella nos forjemos. Estamos instalados en la realidad. Desde ella debemos partir, en vez de descender desde el concepto: cosas inorgánicas, vida vegetal y animal, existencia humana, Dios (a cuya existencia podemos llegar por diversas vías racionales, aunque no podamos agotar jamás la dilucidación de su esencia). Las razones de entes –*rationes entis*– se van ampliando paulatinamente, en estos tipos de ser que nos van exigiendo una unidad superior, una dirección. Cabe hablar de una ontología intramundana en donde se da una analogía extradivina y de una ontología supramundana en donde la unidad ontológica y la posible analogía entre Dios y las criaturas tienen un sentido radicalmente distinto a la analogía intramundana. En la medida en que podemos alojar a Dios en el ser lo podemos conocer. En la medida en que Dios está más allá del ser nos resulta incognoscible. Porque no podemos alojar la infinita realidad de Dios en la finita intuición del ser. Hablar de "supra analogía" es apenas apuntar nuestros límites para comprender la realidad divina.

Las cosas son unidades estructurales que nos están presentes. Antes que esencias son "constitutividades" intraindividuales.

El "hay", el campo de la "habencia" está antes que el 'ser tal", que la taleidad de la cosa. El campo de la "habencia abarca no tan sólo la cosa real sino también el ente ideal, la posibilidad, la normatividad y el ente ficticio. La habencia es un conjunto indiscriminado de todos los entes, todas las normatividades y de todas las posibilidades, la forma general de presentarse el ente, la posibilidad y la norma, la estructura de ofrecimiento primordial. La habencia no es la esencia, ni la unidad estructural de la cosa, sino el modo primario de entrar en presentación dentro de contexto. La habencia es ofertividad contextual, presencia plural e ilimitada. Las cosas, los sucesos y las posibilidades aparecen en la habencia. Se presentan como recuerdo, como proyecto o como actualidad. Pero se presentan en el "hay" de "todo cuanto hay". Las cosas reales, los entes ideales –los valores, los números, las figuras geométricas– los hechos históricos y las posibilidades aparecen en el hombre en el

campo de la habencia. Por eso decimos: hay pájaros, hay triángulos isósceles, hay número siete, hay bondad o belleza o santidad... La apariencia no es la única realidad de las cosas. No aparece la civilización maya-quiché, y sin embargo podemos decir que "hubo" una civilización maya-quiché o que "hay" una civilización maya-quiché que ahora evocamos. Lo que es, lo que ha sido y lo que será es lo que hay. El ser es la presentidad situacional, respectiva del "hay". La habencia es sintáctica, consistente, primigenia. La presencia humana da sentido a todo lo que hay, conociendo, reconociendo y tejiendo la urdimbre de la realidad. El ser sin la habencia no es realidad porque no tiene campo para ofrecerse. El verbo haber indica que las cosas han o tienen algo. Este "hay" está antes del ser, es el pro-ser de las cosas. El verbo haber equivale a existir una realidad absoluta, presente, pretérita, futura o condicional. El verbo haber no implica predicado alguno: "hay Dios", "hay mundo", "hay hombre", "hay esencia", "hay existencia"... Se conjuga el verbo haber con nombres sustantivos comunes significativos de una esencia. Pero el verbo haber no hace función de sujeto porque no implica predicado. No está circunscrito a la presencia. Por eso puedo decir: hay, hubo, habría. Con todos estos tiempos se configura la habencia. El ser es la primera epifanía de la habencia, la actualidad de lo habencial respectivo en el mundo. El ente es la unidad estructural de la cosa que es. El ser del ente se manifiesta en la habencia.

El "hay Dios" es más originario que el "hay ser" y que el "hay ente". Porque Dios es el que hace que haya. Dios es el fundamento de la metafísica y, por consiguiente, no es ya un puro problema metafísico. Es más originario de suyo. Pero el hombre parte de la *res sensibilis visibilis*. Y desde ese punto de partida se pregunta por el principio del universo, por el principio de sí mismo y por el principio de todo. Vayamos, pues, a la gran cuestión metafísica, a la pregunta formulada por la más primitiva filosofía.

La primera pregunta formulada por la primitiva filosofía griega era una pregunta eminentemente metafísica. Al preguntarse los presocráticos sobre el *arjé pánton*, sobre el principio de todo, no pensaban solamente en un primero en el tiempo, en un comienzo, del que proviene todo, sino en un primero como una entidad o razón originaria que sirve de apoyo o de base a todo ente, y que en él se hace presente al fundamentarlo. Los presocráticos contestaron a la pregunta metafísica con respuestas físicas, cosmológicas. Platón se evadió hacia un reino suprasensible de las esencias eternas, necesarias y universales, que culmina en la idea del bien. Aristóteles con su concepto de Πρωτη ψιλοσοψια, filosofía primera no es uno ni unívoco. Lo mismo se refiere a la ciencia de lo suprasensible, que nos habla de las cosas experimentales entendidas desde la ciencia de las razones (causas: material, formal, eficiente y final), o de la "ciencia del ente en cuanto ente". Desgraciadamente ni los presocráticos mismos, ni Platón, ni Aristóteles siguieron el correcto cauce de la gran interrogación metafísica.

Lo que verdaderamente ha olvidado gran parte de la metafísica occidental no es el ser, sino Dios. El error de la metafísica occidental, del cual no escapa Heidegger, es el haber sustantivado el ser en abstracto, en vez de haber ido más allá de todo ente finito, dentro del horizonte de la habencia, hasta el último fundamento de todo ser de los entes y de la misma habencia, entendida como ofertividad contextual, como presencia sintáctica plural e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, posibilidades, normatividades y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias.

La metafísica no sólo tiene que tratar todo ente en general abrazándolo en el saber acerca del ser del ente dentro de la totalidad finita de la habencia que trasciende a todas las ciencias particulares y todo conocimiento singular empírico. El complejo conjunto de los entes sólo se comprende en el horizonte de la habencia, recurriendo y partiendo del último punto de unidad y fundamento originario: a partir del Ser fundamental y fundamentante o, dicho de otro modo, de la suprema Realidad absoluta, independiente, irrespectiva e infinita.

La metafísica como teoría de la habencia, tal como yo la postulo, comprende el complejo conjunto de los entes, posibilidades y normas articulados en contexto, en horizonte lógico y ontológico, en disposición tendencial y conexa, presente en función de algo. Adviértase que su objeto no es el dato físico-empírico sino la habencia, sus primeros principios, su inventario, el ser y los entes. La teoría de la habencia exige un pensar meta-físico. El plano de la comprensión de la habencia sólo se alcanza con el fundamento absoluto de la propia habencia. En esta forma la metafísica como teoría de la habencia es una ciencia de la habencia en cuanto habencia y una ciencia del fundamento absoluto de la habencia. Una sola y misma ciencia universal y fundamental, aunque sea bipolar.

La habencia está más allá de la experiencia. A causa de su carácter trascendental, sólo se le puede conocer de modo indirecto: desde el ser de los entes y desde las relaciones y confluencias nos abrimos a la trascendencia.

¿Qué es la habencia en cuanto habencia? ¿Cuál es la estructura y cuáles son las principales vertientes de la habencia? ¿Cabe hacer un inventario de la habencia? ¿Cuáles son los primeros principios metafísicos de la habencia? ¿Qué relación guarda el ser de los entes con la habencia? ¿Cuál es el fundamento absoluto de la habencia? He aquí formuladas las principales interrogantes de la nueva metafísica. Ahora cabe ir directamente a la

habencia para observar y especular. Se trata de llegar a una teoría de la habencia.

A la gran cuestión metafísica planteada en los albores de la filosofía occidental sobre el principio de todo, nosotros contestamos: la Realidad absoluta e irrespectiva, el Ser fundamental y fundamentante. Pero antes de emitir la respuesta habría que preguntar por qué los griegos presocráticos formularon esta pregunta. El hombre es el único animal que pregunta. He aquí un *factum* último e irreductible. Tiene que preguntar necesariamente porque es hombre. Esta necesidad sólo puede radicar en el hecho de que la realidad, todo cuanto hay, la habencia, se abre al ser humano como interrogabilidad. El hombre "es", precisamente, en cuanto pregunta por los entes, por el ser, por la realidad, por la posibilidad, por la habencia. No hay ninguna "pregunta por el ser, como totalidad" –tal como la pretende Karl Rahner en su libro *Espíritu en el mundo*– (56), porque el ser no es cosa sustantiva ni existe fuera de los entes. La pregunta que el hombre no puede dejar a sus espaldas es la que formularon los filósofos griegos primitivos: "¿Cuál es el principio de todo?" Pero esta pregunta parte del supuesto de que hay un todo. En consecuencia, quien formula la pregunta está instalado en la realidad, más aún en el "todo cuanto hay" –que nosotros denominamos habencia– desde donde interroga por el principio de todo. Sólo en el horizonte de la habencia le es comunicado el ser de los entes, la realidad en su conjunto –y por tanto, también su propia realidad–, aunque se trate de un ser problemático. La metafísica se asegura su propio suelo luchando por sus propios principios. La habencia es –según mi propia tesis– el inmovible cimiento que soporta la metafísica y la ciencia del hombre. El ente que tiene ser es limitado por su esencia. Por vía causal arribamos al Ser sin más, no limitado. Pero entiéndase bien que el ser intramundano sólo existe en los entes. Y los entes están en la habencia. Luego la metafísica debe tener por objeto no el estudio de los entes que son de esta o de otra manera, de las realidades múltiples y típicas, sino de la habencia en cuanto tal. Las realidades particulares muestran su consistencia última que las hace ser "reales" en la habencia, en la totalidad de todo cuanto hay. Si esto se admite –y no veo cómo pueda eludirse–, está perfectamente justificado el saber metafísico, independientemente de la postura sistemática que en él se sostenga. Yo no hablo de un "tratado de las realidades", que es propio de ciencias particulares, sino de una teoría de la habencia como una investigación de la consistencia última y total de la presencia plural, sintáctica e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, posibilidades, normatividades y entes ficticios en ofertividad contextual, con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias. La totalidad de cuanto hay –y no simplemente de lo real– en extensión y comprensión, considerada como habencia, es el objeto de la nueva metafísica: teoría de la habencia en cuanto habencia. La metafísica recibe el "de dónde" y el "hacia dónde" de su preguntar por la habencia, es decir, por todo cuanto hay. Todo preguntar e interrogar actual proviene de que el hombre, "animal *insecurum*", tiene que preguntar para saber a qué atenerse. Al tomar conciencia de que pregunta por la realidad y por la habencia –que es más que la realidad– se mira como ser interrogante y se contempla como ya implantado en la realidad de todo cuanto hay, en el conjunto contextual y sintáctico de la habencia. Si no estuviese instalado en la realidad, ¿cómo podría preguntar por ella? Algo sabe de la habencia si pregunta por ella. Un saber atemático, pre-científico, pre-filosófico, pero un saber que es también un sabor. Un hombre finito pregunta siempre. Un ser infinito no necesita preguntar.

Si el hombre puede ponerse en presencia del Todo, es porque el objeto de su inteligencia es la realidad, la habencia. Nuestra inteligencia es la función de la habencia. De ahí nuestra afinidad particular con el Todo. La habencia se nos hace presente por el haz de acciones pasadas y presentes que condicionan nuestra vida y estimulan nuestro pensamiento. El hombre está presente a la habencia no solamente como parte de la misma y tomando parte en su realidad, como las restantes cosas, sino también como conocedor de todo cuanto hay o de la realidad del todo.

La habencia es más amplia que la realidad. La palabra realidad viene de *"res"* (cosa). Además de esta estrechez etimológica, es discutible que la realidad abarque lo que encierra el horizonte de la habencia:

1. Ámbito de inteligibilidad y de realización de todo ente.
2. Forma lógica-esencial por la cual todo ente se conceptúa dentro de todo lo que hay.
3. Dimensión óntica-ontológica del acto de ser.
4. Estructura esencial o forma de ser de cada ente que pueda existir.
5. Mismidad singular, incanjeable, irrepetible e intransferible de cada ente individual, concreto y total.
6. Conjunto concreto de todos los entes reales e ideales, valiosos o disvaliosos, actuales o posibles, mundanales y supramundanales, factibles o utópicos, presentes, pasados o futuros (57).

La realidad originaria, fontal, fundante, trascendente, no se confunde con la habencia.

Bastaría este somero señalamiento de que la habencia –con toda su impersonalidad e indeterminación– es más amplia que la realidad (que tiene un *prius* ontológico

sobre el ser, según Xavier Zubiri). La habencia no se limita a la posesión o a la implicación. Trátase, también, de un "estar" impersonal –sin sujeto– del horizonte El verbo haber es de flexión genitiva. Entre sus acepciones figura la idea de caudal o posesión de medios que el hombre utiliza para un fin. Pero entre las acepciones del verbo está la de disponerse a la lucha con las personas o al dominio con las cosas. En castellano solemos decir: "tener que habérselas". Este tener que habérselas revierte sobre el hombre mismo, porque el "habérselas el hombre consigo mismo" dimana del "hay" hombres en el horizonte de la "habencia". La habencia es la unidad dinámica, el horizonte lógico y ontológico al cual todo se halla referido. No se trata solamente de normalidad general, condicionante y totalizante. El ser heideggeriano no puede ser realidad fundante porque es pura luz sin sostén entitativo, porque es menesteroso y necesita a los entes. Lo que exige la realidad fundada y respectiva no es un Espíritu Absoluto a la manera de Hegel, ni un ser –dios secularizado e indigente– a la manera de Heidegger, sino una Realidad fundante e irrespectiva.

Me veo precisado a utilizar el neologismo "habencia" porque necesito un sustantivo y porque el verbo haber suele utilizarse en forma trivial: "Los haberes andan escasos". El sustantivo habencia designa todo lo que hay efectivamente. En última instancia, la habencia es el horizonte de lo que hay en el ámbito finito.

En el horizonte de lo que hay está lo concreto y lo abstracto; los entes reales, las normas, las posibilidades y las ficciones; los universales y los valores; la realidad como sentido y el continuo de la realidad. La habencia presenta un contexto lógico y un contexto existencial. Las realidades están articuladas y confluyen dentro de la habencia.

Cuando se pregunta por qué hay algo en vez de nada se presupone que hay, por lo menos, el sentido de la pregunta, luego hay algo. La pregunta por la nada se formula partiendo de la habencia, "desde el algo". La habencia no está a merced de creencias, deseos, razonamientos o supuestos; son éstos los que están a merced de la habencia. La ontología es un modo parcelario de describir y articular la habencia. Toda ontología es incompleta porque lo que hay es inagotable, inexhaustible. La habencia es más que punto de partida, supuesto, principio, actitud. Es lo omnienglobante que se nos presenta en múltiples realidades articuladas y confluyentes. Es lo omnienglobante que ofrece vertientes fundamentales: a) naturaleza, b) cultura, c) persona, d) pautas valiosas. La diversidad de los modos de la habencia sirve para iniciar una investigación acerca de la habencia en cuanto habencia. Cabría hablar de *habencias regionales* y de *habencia general o total*. Por ahora sólo me importa destacar que *lo real y lo posible sólo se da en la habencia*. Pero *lo necesario trasciende la habencia mundanal* que es todo –en cuanto engloba cuanto hay en el universo visible– y nada –en cuanto a su contingencia metafísica y en cuanto a su *fundamentum inconcussum*. La habencia no es en absoluto una sustancia cósica, aunque acaso pueda hablarse de una *sustancia primaria* (la habencia) y de sustancias secundarias, dentro de lo finito, en un sentido diverso al aristotélico. Pero todas las sustancias existen en la habencia como espacio-tiempo universal de la aparición. Cabe, en consecuencia, hablar del horizonte de la habencia.

Dentro del horizonte general de la habencia, el espíritu encarnado finito acota un horizonte parcial especial, como ámbito de objeto inmediato de la propia autorrealización: el mundo, su mundo. El horizonte del mundo es esa parte especial del horizonte de la habencia en cuanto ámbito inmediato de la realización. El *horizonte general de la habencia* es el objeto común y adecuado del ser humano, mientras el *horizonte parcial especial del mundo* es su objeto próximo y proporcionado.

La habencia no es un horizonte ontológico sustantivado sino lo que hay con las cosas que hay, las realidades y las posibilidades en la medida en que las hay, con todas sus articulaciones y confluencias.

Es un error, a mi juicio, hablar del "horizonte del ser", como lo hace Emerich Coreth; o del "acto radical del hombre como apertura sobre el ser en absoluto" como lo hace Karl Rahner; porque *el ser no existe como realidad sustantiva fuera de los entes* y, por tanto, no hay "horizonte del ser", sino horizonte de la habencia; ni "apertura sobre el ser en absoluto", sino apertura al Ser Absoluto (58). Los horizontes parciales no agotan el horizonte del mundo, y el horizonte del mundo no agota el horizonte de la habencia. El horizonte de la habencia comprende todos los horizontes parciales de cada cual y el horizonte del mundo.

Nuestra teoría de la habencia aspira a un saber total y centrado. San Agustín advirtió con su habitual perspicacia psicológica: *la razón humana es una fuerza que tiende a la unidad*. Además de los principios lógico-ontológicos del ser de los entes: principio de identidad, principio de no contradicción, principio de tercero excluido y principio de razón suficiente; la habencia tiene sus primeros principios peculiares: 1) *principio de presencia: todo cuanto hay está de algún modo presente;* 2) *principio de participación: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto;* 3) *principio de sentido: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa;* 4) *principio de contexto: todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial;* 5) *principio de sintaxis: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo*. Los primeros principios de la habencia que acabo de enunciar, y que

creo haber descubierto, son principios metafísicos antes que lógicos. Sobre estos cinco principios se dan y operan los principios lógicos supremos.

No hay esencia del ser en cuanto ser sustantivado. Nadie ha podido hablar de los atributos del ser, porque no los tiene. Ahora bien, sin atributos no cabe edificar una ciencia real del ser. El más universal de los conceptos es el más vacío, el que tiene lógicamente menos comprensión. Ni Aristóteles ni los metafísicos posteriores nos han dicho qué es el ser. Si nos queremos elevar a una teoría pura del ser en cuanto ser nos veríamos impedidos de incluir las diversidades reales, concretas. O bien esa teoría unitaria se quebraría en un número creciente e ilimitado de formas, modos, tipos, géneros, especies, clases, grupos, que se van desvelando en la habencia.

Dios y los entes intramundanos no pueden pertenecer a un mismo género. Dios no pertenece a ningún género ontológico, está más allá de todo género y de toda ontología humana. Duns Escoto sostiene que el concepto de ser es unívoco en lógica y equívoco en metafísica (59). Pero la distinción, en vez de resolver el problema, lo agrava. La identidad de ser, entendida en sentido absoluto, nos corta la conexión con los existentes reales. Para salir de la crisis metafísica en que nos encontramos hay que volver a las cosas, a los entes –reales o ideales–, a las posibilidades, a las valiosidades y al horizonte de todo cuanto hay.

El verdadero principio ontológico, de manera efectiva, ha sido Dios y no el concepto de existencia, de *ser en sí*. El concepto aristotélico de sustancia no basta para justificar el ser de cuanto existe; ni siquiera alcanza a explicar el insuficiente ser del accidente de ser, que no es en sí. La suficiencia ontológica no la tiene una cosa que existe *en sí y no en otra,* sino un ente que exista *en sí y por sí. El olvido de Dios –y no el olvido del ser–* nos ha llevado, en la época contemporánea, a una metafísica defectiva e inadecuada.

Distingamos, con Ismael Quiles, tres fórmulas para expresar tres significados, tres sentidos del ser:

1) El ser en cuanto ser concreto.
2) El ser en cuanto ser abstracto.
3) El ser en cuanto ser subsistente.

El "ser en cuanto ser concreto" está ahí en las cosas, en los entes, dentro de los entes *–sit venia verbo–*, constituyéndolos intrínsecamente. Es el principio universalísimo que está en todos los entes. No cabe decir, a nuestro juicio, que en el ser están todos los entes, porque *no hay ningún super ser de los entes. Son los entes los que tienen ser, no el ser el que tiene entes.* El "ser en cuanto ser concreto", por oposición, a "abstracto", es un principio que está en todos los entes reales sin confundirse con ninguno de ellos. El principio constitutivo de los entes, la causa íntima constitutiva de las cosas es el ser en cuanto ser concreto. El ser en cuanto ser concreto está en cada uno de los entes, de manera análoga, sin poderse concebir fuera de ellos ni en sus intersticios. No se trata de un *élan vital* (impulso íntimo creador) que recorre todo el universo, ni de un espíritu que sale de sí y se posa en la naturaleza y en los pueblos históricos para retornar a su autoposesión absoluta. Ninguna abstracción puede crear ni suplir algo concreto.

El "ser en cuanto ser abstracto" es fruto de una prescindencia simplificadora que forjamos en nuestra mente. Lo que resulta inadmisible es sustantivar ese esquema y hablar del *ser en bruto,* del *ser en general,* del *ser en absoluto,* o del *ens commune* y de sus trascendentales y predicamentos olvidándose del ser en cuanto ser concreto de los entes. Me parece que este olvido es el principal causante del desprestigio en que ha caído la vieja ciencia del ser. *La historia de la metafísica ha sido, en mucha parte, la historia de una sustantivación creciente del ser, de una hipótesis innecesaria e injustificable.* No podemos desgajar el ser de los entes sino en idea. Y las ideas no deben entificarse. En esta entificación del ser en cuanto ser abstracto han caído los filósofos árabes y los escolásticos en gran medida, sin recordar suficientemente la conexión del ser abstracto con la realidad de donde surgió. En Hegel y en Heidegger es patente la sustantivación del ser abstracto.

El ser en cuanto ser concreto que está en la habencia es finito; el ser en cuanto ser concreto que hay en Dios es infinito. El principio íntimo por el cual el ser en cuanto ser subsistente es un ser real es una perfección infinita. Yo no creo que el ser en cuanto ser abstracto sea un principio trascendente que funda al ente, que lo constituye y lo supera a la vez. Tampoco antecede a Dios. No es Dios el que se subsume en el ser en abstracto; es el ser en abstracto el que depende de Dios. El único ser que puede fundar a los entes es el ser en cuanto ser subsistente, en cuanto principio real y trascendente.

La unidad está en la habencia –conjunto de todo cuanto hay– y no en el ser en cuanto ser. Pero esta unidad fáctica requiere un principio supremo. El ser es sólo una actualización, un momento respectivo de la habencia. Y es ser del ente. *El ser no abarca el poder ser, el poder no ser, el deber ser y la nada relativa.* Santo Tomás nunca llegó a distinguir entre la totalidad de cuanto hay –lo que nosotros denominamos la habencia– y el ser. *Esa totalidad no sólo está integrada por los seres concretos, sino también por lo que debe ser aunque no es, por lo que puede ser pero todavía no es y acaso nunca llegue a ser y por lo que no es pero fue. Se trata de un universal concreto que abarca todo el ámbito finito.* El concepto de ser –ser en abstracto– no notifica por sí mismo las

diferencias ónticas de las diversas clases sociales de seres reales concretos.

La totalidad supraintegrada, dinámicamente interrelacionada, no es la indefinitud del ser; es presencia unificadora, sintaxis óntico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del Ser fundamental, subsistente por sí o, si se quiere utilizar otra expresión, de la Suprema Realidad Irrespectiva. A esa totalidad trabada y dinámicamente interrelacionada no llegamos por vía de predicación sino por vía de instalación. La intuición de la totalidad de *cuanto hay nos produce una certidumbre vital directa e irrecusable. En las partes intuyo el todo. Si existen partes no puede dejar de haber un todo.* Y este todo se me presenta como mutable, contingente, finito. El problema de Dios, es a la vez, el oculto resorte y el coronamiento de esta búsqueda de la habencia. La búsqueda racional de las causas últimas y más simples de los entes se debe cohonestar con el ejercicio de las virtudes y la aspiración práctica y eficaz de la santidad, en la gran aventura humana.

Lo que hay es más o menos describible, analizable y comprensible. *Lo que hace que haya* no alcanza a describirse, a analizarse y comprenderse del todo. Sin embargo, concurre como Supremo Hacedor, como Causa Primera, como Activador, que "hace hacer", ¿Cuál es el origen de todo cuanto hay de contingente? *¿Por qué hace y por qué hace hacer quien hace que haya vida? Sólo el amor puede darnos la respuesta.* En la planificación de la habencia sólo cabe encontrar un sentido final: "el amor en la libertad y la libertad en el amor de la trascendencia". *Porque la facticidad de lo contingente sólo se explica porque Dios es amor. Cabe hablar de una primera y suprema Causa de Amor, aunque no acabemos nunca de conceptualizarla bien.* De lo contingente a lo necesario, de lo fugaz a lo eterno, de lo finito a lo infinito son vías que surgen de la profundidad de la habencia. Cuando digo *yo sólo sé que no soy lo absoluto* estoy queriendo decir varias cosas fundamentales: 1) que soy; 2) que mi ser es contingente, puesto que no es absoluto; 3) que el ser contingente guarda una insoslayable relación de dependencia ontológica y moral con el Ser Absoluto. *El hay-con-la-nada, que es la habencia, implica el hay-sin-la-nada, que es Dios.* Sobre esta intuición pre-científica, pre-filosófica cabe emprender las vías de acercamiento a la Suprema Realidad Irrespectiva.

2. METODOLOGÍA METAFÍSICA

La misma investigación de la habencia nos da la pauta metodológica. El objetivo de nuestro estudio es todo cuanto hay en la medida en que lo hay. El progreso del pensamiento no puede darse sin el descubrimiento de los primeros principios de la habencia –que hemos apuntado–, sin la determinación de las leyes del discurso en epistemología lógica, sin la elucidación de la estructura, vertientes y regiones de la habencia.

Toda experiencia humana es experiencia de lo que hay en el horizonte de la habencia. La inteligencia da valor a esta experiencia gracias al *concepto trascendental de la habencia,* con sus primeros principios y de sus actualizaciones en el ser de los entes, así como de sus posibilidades, en la vida humana de cada cual y en los sucesos históricos. Nuevas experiencias, reveladoras de nuevas modalidades de la habencia, y el discurso de la razón, a fin de elucidar las afirmaciones implícitamente contenidas en afirmación explícita del conjunto total de lo que hay o de sus modos empíricamente conocidos, son los dos caminos que se abren a la metafísica. El teísmo –que admite un ser absoluto trascendente– y el panteísmo, que absolutiza el mundo, que diluye el absoluto en un inmanentismo intramundano, son las dos orientaciones en cuanto a la solución del problema metafísico fundamental: la habencia en su misma estructura. La ciencia universal de la habencia que todo lo implica –entes reales, entes ideales, posibilidades, sucesos históricos, normas, valores, fenómenos psicológicos–, es una ciencia fundamental, porque todo tiene que captarlo apoyado en la Realidad Irrespectiva y Suprema. Cuando me pregunto por todo cuanto hay, la pregunta misma contiene el punto de partida para llegar a la solución. En efecto, no podría preguntarme siquiera por la posibilidad de la habencia si no conociera desde el principio el hacia dónde de la habencia. Hay un pre-saber acerca de lo que hay: *el conjunto total de los saberes*. De otra manera no podría formular pregunta alguna acerca del ente real o del ente ideal, del ser de los entes y de las posibilidades del hombre. Este saber de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito (habencia) es un presaber atemático que debe convertirse en un saber temático por medio de la reflexión trascendental sobre la pregunta misma y mediante el método analítico sintético. *No suponemos nada, ni siquiera la lógica formal. Tenemos que autofundamentar la metafísica y fundamentar la lógica, partiendo de un saber inmediato que utiliza un saber reflejo. La evidencia de la totalidad de cuanto hay y de sus primeros principios es universal y necesaria.* La experiencia proporciona lo particular y lo contingente. La validez universal de la síntesis se apoya en la evidencia racional de los contenidos objetivos y necesarios de la habencia, que trasciende e insta a los entes concretos y al ser-en-la-habencia. Partimos de lo que inmediatamente se da y se muestra, pero sin quedarnos con lo puramente eidético – esencias, contenidos esenciales– sacrificando la realidad y prescin-

diendo de la autorrealización actual y real del yo. No vamos a limitarnos a captar y describir fenomenológicamente aquello de la totalidad que se nos presenta en una visión inmediata. Se trata de alcanzar en el saber explícito lo ya conocido de la totalidad atemáticamente, desde siempre. Y se trata, también, de alcanzar la base del absoluto. No hay una metafísica de lo posible sin el sustento de lo real, pero tampoco cabe reducir la metafísica a una teoría de la realidad.

La habencia no es exclusivamente inductiva, aunque parta de la intuición sensible de las cosas, de los haberes de la habencia. Una vez en posesión del objeto primordial –totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y fundamento de esa totalidad– no tenemos ya que recurrir a los sentidos, porque en la habencia misma, en la que estamos establecidos en cierto modo, deducimos y verificamos las regiones de la habencia, las propiedades trascendentales del ser de los entes, primeros principios de causación, etc. El método del "consentimiento a la habencia" consiste en una actitud intelectual de respeto a las estructuras de los entes y de la habencia misma, y de una actitud del querer que se defina.

La intuición del yo no es exigida a título privilegiado por la metafísica, pero juega un papel considerable en la intuición de la *res sensibilis visiblis*, gracias a la imagen en la que lo universal ha sido abstraído y que está en continuidad con el ego singular existencial. La intuición de la totalidad de cuanto hay y del ser de los entes es la operación más natural de nuestra inteligencia, aunque se trate de la vaga intuición del sentido común o de la visión intensiva del metafísico. El todo universal de la habencia no debe confundirse con la abstracción total del ser. El ser no es captado en sí mismo, en su comprensión íntima. Sólo puede verificarse la abstracción formal o intensiva abstrayendo la forma de la materia. Vamos metódicamente hacia la inteligibilidad de la habencia por múltiples razonamientos, para penetrar intensivamente sus incalculables riquezas. *No se puede considerar el ser de los entes finitos aparte de la habencia, porque aparte de la habencia no hay sino Dios y la nada.*

3. LA ANALÍTICA ONTOLÓGICA

Todo encuentro con la realidad presupone ciertas estructuras fundamentales. Todos los entes participan del ser. Es preciso analizar la realidad descubierta en sus estructuras participativas del ser. En la realidad encontramos elementos genéricos o particulares, pero encontramos también elementos constitutivos del ser, universales en todos los entes. La experiencia de la realidad nunca concluye, en consecuencia, la tarea de la ontología es inagotable. La totalidad de cuanto hay (la habencia) es el horizonte de la pregunta por el ser.

De manera natural y espontánea aprehendemos el ser en los entes. De ese ser entitativo, objeto formal y natural de la inteligencia, pasamos al problema de la extensión y de la comprensión de la noción. Dicho de otro modo: de la noción concreta y espontánea pasamos a la noción abstracta y refleja del ser. Lo sensible –gnoseológicamente– precede a lo inteligible. Pero ya una vez instalados en lo inteligible, lo universal y lo confuso preceden a lo particular y a lo distinto. Solemos olvidarnos de que el conocimiento del ser se realiza primero en el mismo dato sensible *(ens concretum quidditati sensibili)* y pasamos al ser abstracto y reflejo hipostasiándolo en un todo universal. Ahora bien, *el todo integral es la habencia y no el ser.* La reflexión sobre la habencia incluye el ser, el no-ser, el poder ser y el deber ser en su ilimitada riqueza y en su asombrosa diversidad de lo concreto. Todo lo que es llamado ser lo es no por su referencia a la substancia, sino por razón de su relación con Dios. Trátase de una relación de dependencia causal y no de una relación de inherencia.

No hay analogía del ser, en sentido estricto, sino analogía de los entes limitados en cada caso de manera distinta por su esencia, aunque en cada uno de ellos el ser esté puesto en la limitación. El ente coincide con el ente en "algo que es", pero se diferencia en su totalidad, en ser tal o cual ente. Decir analogía es decir conveniencia en la diversidad o diversidad en la conveniencia. El concepto universal de la analogía se determina ulteriormente a sí mismo al aplicarse a entes particulares en sentidos esencialmente distintos, pero manteniendo una unidad o conexión fundamental. Todos los entes finitos participan del ser absoluto mismo, aunque de manera distinta. La analogía supone: a) multiplicidad de seres; b) contextura entitativa diversa; c) semejanza o afinidad que enlace los entes a través de su misma diversidad.

Cuando el concepto de ser se atribuye de manera absolutamente idéntica a todos los sujetos en los que está realizado y del cual es abstraído, estamos ante la *univocidad.* Cuando una misma palabra se aplica a entes diversos en un sentido totalmente diferente en cada caso, estamos ante la *equivocidad.* De la doble exclusión de la univocidad y de la equivocidad resulta la *analogía.* El concepto de analogía es la condición de posibilidad de todo pensar conceptual.

La *analogía de proporcionalidad* –que no se debe a Santo Tomás, sino a la escuela tomista desde Cayetano– significa que dos o más cosas son semejantes en una proporción que es propia de cada una. Se trata de una proporción analógica –conveniencia en una diversidad esencial y no de una proporción matemática.

En la *analogía de atribución* –sostenida por Francisco Suárez– *la razón análoga* conviene al *analogado primario* en sentido propio y original, y al *analogado secundario* en un sentido derivado, esencialmente distinto. El *ser absoluto es el analogado primario* en cuanto ser originario impuro, sin mezcla de potencia, de no ser; *los entes físicos son los analogados secundarios* en cuanto dependientes del ser absoluto en su ser. El ser de los entes finitos les conviene de manera dependiente e imperfecta. La dependencia de unos entes con respecto al ser absoluto es fundamental. *Cabe decir que la analogía de atribución intrínseca contiene ya los elementos esenciales de una analogía de proporcionalidad intrínseca.* Trátase de una forma de analogía ontológicamente fundamental, por lo que respecta a la causa eficiente y a la causa ejemplar. Los entes finitos cambian de sentido de su ser pero mantienen, no obstante, cierta semejanza, cierta unidad, cierta conexión fundamental. Gracias a la analogía comprendemos los entes en el campo de la habencia.

4. ONTOLOGÍA MODAL

La ontología, como ciencia de los objetos diversos, se extiende desde lo físico hasta lo espiritual, desde lo ideal hasta lo imaginario, desde los existentes y los posibles hasta el no ser relativo. La ontología es un conocimiento universal que ostenta una primacía sobre la teoría del conocimiento. Ente es lo que tiene ser. Ser es un sustantivo del infinitivo que no tiene ninguna comprensión –por eso es indefinible– y que sólo cabe observarlo en sus especificaciones entitativas y posibles.

De las regiones de la habencia se ocupa la ontología modal.

Trátase de la división de los objetos en sus distintas clases:

1. Objetos reales
   - a) Fenómenos inmanentes a la conciencia
   - b) Objetos inmanentes-trascendentes (apariencias)
   - c) Objetos trascendentes a la conciencia
2. Objetos ideales
   - a) Objetos lógicos
   - b) Objetos matemáticos
   - c) Valores
   - d) Objetos fantásticos

La región de los objetos reales presenta cuatro notas reales: devenir, temporalidad, individualidad, sustancialidad. La región de los objetos ideales manifiesta cuatro rasgos distintivos: invariabilidad, intemporalidad, generalidad, ser en sí.

La región de lo posible se caracteriza por tres notas: inactualidad, inseguridad, ausencia de contradicción.

El ente real existe o no es real. Pero la existencia de los entes reales se diversifica en modos: existencia *in mente* y existencia *extra mentem*. Para ser más precisos, los modos de ser de lo real son tres:

a) *El ente inmanente a la conciencia*, que incluye todo proceso anímico sin salir de la psique.
b) El ente *inmanente-trascendente*, que incluye contenidos psíquicos condicionados por factores externos. El influjo de los objetos en la conciencia ocasiona las percepciones. La percepción está en la mente, los factores causales están fuera de la mente. Este tipo de ente aparece en el dominio de la intersección y se le designa "realidad, externa inmanente" (G. Jacoby).
c) *El ente trascendente* es el conjunto de factores reales que provocan en nosotros la apariencia, el fenómeno. En términos kantianos es el "mundo de la cosa en sí", lo nouménico. Este ente objetivo, o "ente en sí", que no es producto de mi fantasía, representa el núcleo y elemento fundamental de la realidad, y no del ser como cree Heseen.

Dentro de la realidad está la materia, la vida, la historia, la sociedad, el lenguaje... Capas o estratos de lo real irreductibles *están ahí* y *están así* frente a nosotros. Hay que desenmascarar lo verdaderamente real sin reducir regiones enteras de la realidad, en beneficio de una sola. *En vez de la duda metódica universal prescrita por Descartes, postulamos la asimilación universal de todo cuanto hay y se da.* Este asumir la totalidad de lo dado *sin deformaciones interpretativas,* nos lleva a la observación respetuosa de todo cuanto se manifiesta en algún grado de realidad. La preocupación imperada por la sinceridad filosófica de no atribuir otra significación o estatuto real que no corresponda a los entes reales debe ser insobornable. Sin esta actitud ética no se edifica una verdadera metafísica y menos aún una metafísica verdadera.

Los entes reales se encuentran en incesante movimiento y transformación. El mundo de los objetos intramundanos, yo mismo y los conviventes constituimos la realidad. Pero no una realidad estática sino dinámica. La realidad nos está presente. La podemos mostrar, percibir, observar... Las categorías ónticas de lo real se aplican a todos los entes reales: a) existencia, b) temporalidad,

c) procesalidad, d) causalidad, e) individualidad. La realidad se extiende desde lo inorgánico hasta lo espiritual, en estratos que cabe clasificar analizando sus relaciones y diferencias. El pensamiento ontológico contemporáneo, singularmente hartmaniano, apunta y estudia cuatro capas de la realidad:

I) Lo *material o inorgánico* constituye el mundo sin vida. Los entes inorgánicos son espaciales. Cabe observar que estos entes poseen todas las categorías reales antes indicadas: individualidad, temporalidad, causalidad.

II) Lo *vegetativo u orgánico* que se apoya sobre la materia inerte y que agrega algo nuevo: la vida. No me parece propio ofrecer una fórmula del vegetal, como si se fabricase en probeta: materia + vida = vida vegetativa. La vida vegetativa no se da añadiendo elementos. Surge en su totalidad como algo nuevo y distinto a sus elementos. Ostenta categorías peculiares: *proceso vital* (desarrollo desde dentro; asimilación y eliminación de materia; nacimiento, crecimiento, muerte); *estructura* (cada una de las partes del ser vivo tiene su función en el todo, indivisibilidad estructural, carencia de órganos sensibles).

III) Lo *psíquico* evidenciado en procesos conscientes y subjetivos. La *conciencia* animal es un darse cuenta de algo, aunque no llegue a la conciencia de sí mismo, al "saber que se tiene conciencia". La *subjetividad* pertenece a un sujeto individual que percibe algo que se adecua o que no se adecua a las cosas. Si el animal fuese una yuxtaposición de elementos, podría reducirse a la fórmula: materia + vida + conciencia = animal. Pero no se trata de suma sino de constitutividades.

IV) El *espíritu* recibe impresiones del mundo exterior, transmite y crea formas inmateriales. Al forjar objetos, el hombre imprime en ellos el sello de lo humano. Es obra de cultura transmisible a otros sujetos espirituales. *Objetividad e historicidad* son categorías del espíritu. La objetividad de los bienes espirituales permite que sean poseídos por cuantas personas quieran apropiarse del bien social. La "sociabilidad del espíritu" se opone al "aislamiento de la conciencia". El espíritu se adquiere –no es innato– y se comunica, al decir de Hartmann. Pero lo cierto es que la adquiribilidad no la prueba el ontólogo alemán. La historicidad es ser *acumulativo*. Las nuevas adquisiciones se añaden al pasado, incrementando la masa de lo espiritual que posibilita nuevas creaciones. El espíritu es capaz de incrementar o destruir el legado cultural, posee memoria individual y colectiva, convierte las cosas en objetos y es autoconsciente. Materia + vida + conciencia + espíritu = hombre, tal sería la fórmula de la más elevada capa de la realidad. Pero el espíritu no puede reducirse a fórmula. Es un espíritu encarnado y, como tal, vinculado a la realidad. Pero es algo más que un trozo de la realidad. El ser espiritual trasciende las capas de la realidad.

Los objetos ideales – el vocablo ideal procede de la palabra idea– los conocemos en el tiempo, aunque no nacen ni perecen en el momento en que los conocemos. Las significaciones son la modalidad fenomenológica del ser ideal que presentan como estructura significativa la unidad ideal. Entre los objetos ideales nos encontramos con los números, las figuras geométricas, las estructuras lógicas (objetos subsistentes por sí) y los objetos ideales vinculados en cierto modo a lo real aunque abstraídos de la realidad: leyes cosmológicas, leyes noológicas, esencias universales, relaciones.

Se habla de idealización de la realidad cuando se sustituye la realidad por ideas hechizas que no le corresponden, o cuando se abstrae de la realidad esencial. Cabe también hablar de cumplimiento o realización de ideales. El ser ideal –inespacial, intemporal, fuera de la relación causal, intuible– se da en los entes matemáticos, en los entes lógicos y en los valores.

Los valores son contenidos de sentido de una esencia que realizan o pueden realizar un fin. No se trata de meras cualidades adherentes de contenido a las que conviene una "última independencia del ser" y que son captadas emotivamente por un "*a priori* axiológico independiente" en la realización del "sentir intencional". Frente a esta postura dicotómica e irracionalista, me permito formular las siguientes objeciones:

1. Es insostenible el dualismo entre ser y valor. Si los valores son algo que se ofrece como contenido de un acto, ¿cómo puede pensarse que este algo no sea ser? ¿Cómo puede haber un tipo de objetos que no son?
2. La intuición emocional *a priori,* al lado del conocer teórico, es otro dualismo inaceptable. "Este sentimiento intencional, órgano específico de aprehensión del valor –expresa el Dr. Antonio Linares Herrera– o es un conocimiento o no lo es. Si es un conocimiento no tiene más que un sentido, el de ser una actividad, que aprehende espiritualmente objetos, y esto solamente puede hacerlo una facultad de orden teórico. Si no es un conocimiento, entonces tampoco puede atribuírsele la propiedad de captar o aprehender objetos".
3. Si el hombre es el portador y el realizador de los valores, es un contrasentido que se pase su vida afanándose por realizarlos para que a la postre se le diga que los valores no son sino que valen. Esto equivale a decirle que ha realizado una pura nada.
4. Si los valores pueden agruparse en clases diferentes –éticos, estéticos, sociales, utilitarios, biológicos, religiosos– es porque sus contenidos cualitativos están arraigados –o coordinados–

> en cosas, actos o sucesos del campo de la habencia. El contenido cualitativo de los valores éticos se coordina con determinado género de acciones humanas, mientras que el contenido cualitativo de los valores utilitarios se coordina con determinado género de cosas. Si el valor no es manifestación y expresión del ser real, no podrá explicarse la conexión del contenido cualitativo valioso con la cosa real. ¿Por qué sólo a determinados conjuntos y ordenamientos de cualidades sensibles les damos el calificativo de valiosos? Lotze y Scheler no pueden dar razón de este hecho con su dicotomía: entes-valentes
> *Los valores son aspectos del ser de los entes. Aspectos de importancia, de notoriedad o jerarquía que nos mueven a estimarlos. Aspectos objetivos de entes sustantivos que se ajustan a la ley o principio de finalidad que satura todo el campo de la habencia. Aspectos de cosas o de personas que presentan peculiares caracteres: polaridad, diversidad específica, rango jerárquico, normatividad.*

Es preciso distinguir entre el modo de ser del valor y el modo de ser conocido. El valor introduce en la realidad un *novum:* arte, ciencia, técnica, moral. Este *novum* introducido por el hombre es valioso. Pero el problema del valor no se reduce a los bienes de cultura. Los valores no son cosas, sino importancias, aspectos de los entes. Como objetos ideales son intemporales, inespaciales, inalterables. Los valores se clasifican en *útiles* (capaz, caro, abundante), *vitales* (sano, selecto, enérgico, fuerte), *espirituales* (intelectuales: conocimiento, exacto, evidente; morales: bueno, bondadoso, justo, escrupuloso, leal, estéticos: (–bello, gracioso, elegante, armonioso–), *religiosos* (santo o sagrado, divino, supremo, milagroso). Esta clasificación orteguiana –más completa que la de Nicolai Hartmann– tiene el defecto de hablar de valores positivos y de valores negativos. Lo que Ortega llama valores negativos sería más propio llamar disvalores. Porque una de las características esenciales de los valores es su polaridad con los disvalores: capaz-incapaz, caro-barato, abundante-escaso, sano-enfermo, selecto-vulgar, enérgico-inerte, fuerte-débil, conocimiento-error, exacto-aproximado, evidente-probable, bueno-malo, bondadoso-malvado, justo-injusto, escrupuloso-relajado, leal-desleal, bello-feo, gracioso-tosco, elegante-inelegante, armonioso-inarmónico, santo-profano, divino-demoníaco, supremo-derivado, milagroso-mecánico.

Existen otros criterios de clasificación: valores de cosas y valores de situaciones. Según los tipos de bienes creados: valores morales que van de persona a persona, valores que elaboran objetos (materia espiritualizada), valores técnicos, valores teóricos, valores estéticos. Las importancias objetivas que suscitan nuestra estimación pueden ser posibles (realizables) o actuales (realizadas). En cuanto realizados, los valores son temporalizables, condicionados por una circunstancia real y por la existencia de un ser humano realizador, sujetos a la libre elección de un ser personal.

Es indiscutible que en la vida humana hay que optar entre valores diversos. Es evidente que unos valores son superiores a otros. También las capas de la realidad se ordenan jerárquicamente. La jerarquía de los valores no sólo atañe a la valoración sino a su ordenación objetiva dentro del campo de la habencia.

Axios en griego, significa "digno". La axiología en el noble y profundo significado que derrama su etiología es una teoría de la dignidad. La dignidad que se levanta sobre todas las miserias: "Siempre creerá el hombre en lo sobrehumano. Llámelo lo divino o lo ideal. Sin un ideal por encima de sí mismo el hombre no puede marchar derecho, en el sentido espiritual de la palabra. Eso sobrehumano que tiene caracteres de modelo es el mundo de los valores espirituales. Aun el más grande de los hombres tiene a ese mundo por encima de sí, como también dentro de sí mismo. Pero estos valores, que guían la conducta humana y animan su pecho, no son inventados ni se los vuelve a acuñar por transmutación; son descubiertos y, como las estrellas del cielo, se van haciendo visibles a los hombres paulatinamente con el progreso de la cultura. No son viejos valores ni nuevos valores; son los valores" (60). ¡Magníficas palabras! Añadamos, tan sólo, que la visibilidad mayor de los valores no sólo depende del progreso de la cultura sino también –y acaso más– del amor al valor infinito que es la absoluta e infinita perfección del absoluto mismo.

5. NATURALEZA Y MUNDO

Naturaleza es vida, proceso de autorrealización. Una óntica de la naturaleza está en el trasfondo de las ciencias de la naturaleza. Y esta óntica de la naturaleza nos presenta sus principios peculiares:

a) Existe una naturaleza exterior al sujeto cognoscente y actuante.
b) La naturaleza está compuesta de cosas materiales, de entes vivos y procesos psicológicos.
c) Toda propiedad es propiedad de algún ente: no hay propiedades en sí.

d) Los entes naturales se asocian formando sistemas.
e) Todo sistema, salvo la habencia, interactúa con otros sistemas en ciertos respectos y está aislado de otros sistemas en otros respectos.
f) Todo ente natural, todo sistema de la naturaleza deviene.
g) De la nada, nada se hace, salvo con la intervención de Dios. En un sistema intramundano nada se reduce a la nada.
h) Los entes naturales están sujetos a leyes objetivas.
i) La legalidad de la naturaleza presenta tipos diversos de ley: causales y probabilistas, que ligan propiedades en un mismo nivel, y otras que vinculan propiedades a niveles diferentes...
j) En la naturaleza hay cuatro niveles de organización: físico, químico, biológico y psíquico.

En las ciencias de la naturaleza se da el *principio de convergencia* –válido dentro de cada una de las ciencias especializadas– y *el principio de divergencia* –fenómenos separados e inasimilables a otra disciplina. El hombre no es un simple trozo de la naturaleza, aunque tenga dependencia –en buena parte de su ser y de su quehacer– respecto de su naturaleza. Los hombres entramos en relación con diversas naturalezas: física, química, biológica, psicológica, en relación las unas con las otras. Sobre el reino de lo orgánico se eleva el *reino de lo psíquico,* que hace su aparición como conciencia, iniciándose en un estrato del todo heterogéneo. El reino de lo espiritual se destaca de lo psíquico por su suprainddividualidad. La objetividad y la generalidad, así como la conservación constituyen las categorías del espíritu. Las leyes categoriales de la estratificación han sido reducidas a ocho por Nicolai Hartmann:

1. *La ley de retorno.* Hay en cada estrato inferior categorías que retornan en el superior. Algunas categorías retornan en todos los estratos.
2. *La ley de la variación.* Las categorías que retornan y traspasan estratos retornan variadas. Ya no son en el estrato superior las mismas que en el inferior.
3. *La ley de lo novum.* En cada estrato empiezan nuevas categorías.
4. *La ley de la distancia de los estratos.* Existe una cierta distancia –no una transición continua– entre los estratos.
5. *La ley de la fuerza.* Las categorías inferiores son los supuestos de las superiores, edificadas sobre el estrato anterior. Las categorías del estrato inferior son las más fuertes. La categorías superiores dependen de las inferiores.
6. *La ley de la autonomía* del estrato inferior frente al superior. Todo estrato inferior es autónomo frente al inmediato superior.
7. *La ley de la materia.* La ley de la dependencia del estrato superior respecto del inferior sólo va hasta donde este último limita con su índole peculiar el espacio disponible por el estrato superior en las posibilidades de la sobreconformación.
8. *La ley de la libertad.* Existe en el estrato superior libertad para la iniciación de condiciones del todo nuevas. El estrato inferior se determina íntegramente a sí mismo con sus determinaciones, pero no determina con ellos el estrato superior.

'En favor de una metafísica del espíritu o una metafísica de la materia no hay ninguna prueba –asegura Nicolai Hartmann–, pero sí en favor de la red de las leyes categoriales. El sentido de la resolución de la estructura del mundo en una serie de *leyes categoriales* está en que con ellas puede mostrarse cuál es el *aspecto efectivo de la unidad del mundo.* Construir una unidad es muy fácil; mostrar una unidad partiendo efectivamente de los fenómenos es muy difícil" (61). Aunque la estratificación del mundo real –analítica y crítica– me parece una aportación decisiva de Nicolai Hartmann a la filosofía contemporánea, las bases metafísicas de su visión estratificada me parecen deleznables en cuanto reposan en un "materialismo trascendental". La densidad y dureza del ser hartmanniano ha sido abandonada por la ciencia al superar el viejo concepto de la materia. Hartmann heredó de Scheler la concepción de un espíritu dependiente de los estratos inferiores, sin distinguirse entre dependencia extrínseca –que la tiene– y dependencia intrínseca –que no la tiene–. En las operaciones intrínsecas del espíritu no toma parte el cuerpo. Scheler afirmó, por una parte, la impotencia del espíritu, y aseveró, por la otra, que el espíritu puede reprimir los impulsos. Si el espíritu fuese totalmente impotente --cabe objetar a Scheler– no podría reprimir los impulsos. Hartmann afirma: "las categorías inferiores son las 'más fuertes' y en modo alguno pueden ser anuladas por un poder 'más alto'. Semejante hecho significa que las formas inferiores de lo real son también las más fuertes, y que, en la relación de supraconfiguración, proporcionan la materia" (62). La materia de los actos psíquicos o la materia de los actos espirituales no está proporcionada por átomos, moléculas o células. Una cosa es que el espíritu esté en condición carnal y otra cosa –inadmisible por cierto– es que los actos espirituales sean una supraconfiguración de lo

carnal. De Hartmann retengamos, tan sólo, su grandiosa concepción del mundo estratificado y su propósito de análisis categorial. Pero un mundo estratificado es un mundo ordenado. Y un mundo ordenado no puede concebirse sin un fin.

El fin al que se dirige la acción *(finis operis)* no es necesariamente lo que pretende el agente *(finis operantis)*. El bien al que se dirige la acción es un bien extrínseco (riquezas, poder político) o un *bien intrínseco* (autoperfección). El bien al que se dirige –*intenditur*– la acción *(finis quo)*, es inseparable del ser para el cual este fin es buscado *(finis qui)*, que puede ser el mismo agente. Cuando se dice que la causa final es la causa de las causas no se quiere afirmar que sea más causa que las demás, sino simplemente que ninguna causa se echaría a andar si la causa final no existiese. Sin el *intendere* la materia no ejercería ninguna función material y el agente permanecería vago e inactivo. *Omne agens agit propter finem*. El principio de finalidad es evidente por sí mismo. Imposible resulta que exista un cambio o modificación sin estar determinado en sí mismo en función de la realización precisa que debe alcanzar. La causa final no contradice la causa eficiente, sino que es inseparable de ella. La causa eficiente induce a la materia a cambiar y a tomar forma. La causa final atrae o inclina al agente mismo. La noción de causa –diversa a la de ocasión– es análoga. La ocasión no influye en el ser de los entes. Se trata solamente de una reunión de hecho de todas las causas y condiciones requeridas para serlo del efecto, en el mismo lugar y al mismo tiempo. Más que de influjo hay que hablar de posibilidad próxima. El fin influye en el ser del ente desde la determinación del agente, desde el apetito u orientación natural del agente.

Los entes finitos tienden hacia el ser, no hacia la noción abstracta de ser, hacia Aquel que ejerce la existencia actual o infinitamente, sólo ese Ser originario y originante, primero desde siempre, carece de causas.

No es nuestra imaginación la que forja la finalidad, sino que es la finalidad la que rige la actividad de la naturaleza.

Más que hablar de que la función crea el órgano, habría que decir que la función supone el órgano. Todos los fenómenos se presentan porque hay diferencia de identidad energética entre los cuerpos. De no haber mutua afinidad entre los cuerpos que reaccionan, no se presentaría acción química alguna.

Llamamos mundo a las cosas y personas existentes en este globo terráqueo que habitamos: mundo físico, mundo de los negocios, mundo artístico, mundo histórico, mundo sensible, mundo intelectual, mundo ambiente. Reservamos para el concepto de universo la totalidad de las cosas existentes. Somos en esa totalidad y estamos en el mundo, instalados en determinado ambiente mundano, inmersos en un ambiente natural mundano que es un semicírculo extendido a nuestros pies y una media semiesfera que aparece ante nuestra mirada. Nuestro horizonte abarca sólo un radio de seis a ocho kilómetros. El universo no es espacialmente infinito como lo ha apuntado Einstein. La vida en el mundo no es eterna y el espíritu del hombre –aunque tenga su mundo– no es creador del mundo, ni del universo –aunque lo conozca mejor o peor–, ni de la habencia aunque su espíritu encarnado sea un ser-en-la-habencia. El mundo, el universo y la habencia dejan de ser autónomos, al aceptar estos principios. La teoría del mundo real queda incompleta sin la teoría de la habencia y sin la teoría de Dios.

Para demostrar la contingencia del mundo no basta la intuición. En nosotros mismos intuimos inmediatamente nuestra total impotencia existencial, nuestro total carácter condicionado, pero no el carácter condicionado de todo ser mundano absolutamente, como cree Karl Adam. Es preciso examinar la esencia del mundo para advertir su mutabilidad y su imperfección. Ahora bien en la mutabilidad hay mezcla de ser y no ser. Esto significa que el ser del mundo es relativo, contingente. Por otra parte, la imperfección del mundo significa finitud, luego el mundo es contingente, como son contingentes sus entes y sus fenómenos. La finitud del mundo nos insta a trascenderlo, a buscar la relación entre el mundo y la trascendencia.

El principio de razón suficiente nos insta a buscar una última explicación de los hechos dados en el mundo. "No es posible contemplar el edificio del mundo sin conocer la acertadísima manera como está dispuesto –expresaba Kant en 1775– y las seguras marcas de la mano de Dios en la perfección de sus relaciones. La razón, tras haber considerado tanta belleza, tanto acierto, se indigna legítimamente contra la osada necesidad que se permite atribuir todo esto a la causalidad y a una feliz coincidencia. La suprema sabiduría tiene que haber trazado el proyecto y haberlo realizado una fuerza infinita; de otra manera sería imposible encontrar tantas intenciones que coinciden en un único fin dentro de la composición del edificio del mundo" (63). La trascendencia es la realidad absoluta, irrespectiva, incondicionada, fundamental y fundamentante que tiene que ser recibida con amor, porque si no es así no hay verdadera recepción sino "encontronazo", atropello. Dios, sin confundirse con el mundo, se despliega en el mundo, y el mundo sin edificarse con Dios, es una *explicatio Dei*. Bajando o subiendo por la escalera inmensa de todos los entes, llegamos al origen de todos ellos; a la fuente de todos los creados, de todas las diferencias, de todos los contrastes. Hay reflejos del Ser absolutamente supremo en lo grande y en lo pequeño, en el espíritu y en la materia, pero ese

Ser absoluto no se confunde con el mundo, lo trasciende siempre.

6. DINÁMICA DE LA HABENCIA Y TEORÍA DE LAS CAUSAS

El devenir de la habencia no puede concebirse ni como degradación de la misma, ni como mezcla de ser y no ser, ni como juego de los contrarios, sino como la estofa misma de la habencia. En la habencia en proceso hay continuidades y hay discontinuidades porque hay cualidades heterogéneas y cambios cualitativos. El devenir en la habencia y de la habencia es una idea primera. Si la derivamos de los devenires particulares, hay que advertir que estos devenires particulares presuponen el devenir de la habencia. Dentro de este devenir se da la prefiguración germinal de ser (potencia) frente a la realización real de ser (acto). Todo acaecer tiende hacia la forma en función del fin, que representa a la par el estado terminal y perfecto: entelequia o aquello por lo cual el ser del ente es acabado. Acto y potencia son principios organizadores de la habencia.

La teoría de las causas aquieta, hasta donde es posible, el deseo humano de conocer científicamente la realidad. La causa material es aquello de lo que está hecha la cosa, esto es, la materia prima. La materia genética implica una especificación subordinada o subordinable a una materia propia y a una materia última. Según la escolástica, cada forma expele a la anterior e informa inmediatamente a la materia prima. La causa formal de un ente es su esencia en concreto, su *quidditas,* su principio intrínseco de la determinación inteligible de la substancia. La causa eficiente es la fuente bajo cuyo influjo emana el nuevo ser enteramente distinto a ella. Pero la causa eficiente se pone en acción porque persigue un fin: causa final que le determina a desplazarse. Ésta, la causa final, es la suprema entre todas las causas, porque mueve a la causa eficiente, la que a su vez determina la materia y la forma. Con razón los escolásticos le llamaron –siglos más tarde– "causa de las causas". La realización de la acción es el fin puesto en el operante antes de la realización de la acción. La consecución del fin *(finis quo)* queda referida a lo otro *(finis qui).* El fin que hay que realizar *(finis producendus)* se relaciona con la realidad hecha ya realidad previamente y que en la acción tenemos que alcanzarla o aprehenderla *(finis assequendus).*

Todo lo pone en movimiento, desde su ejemplaridad, la Primera Causa. Esta ejemplaridad la portan los entes de manera imperfecta. De ahí la aspiración a la plenitud de la causa ejemplar que actúa como modelo perfecto incitativo y configurador. La causalidad instrumental no es mera ocasión sino una verdadera causa aunque totalmente subordinada a la acción de la causa eficiente principal. La causa instrumental coadyuva, facilita, modifica o completa la causación principal: la pluma en manos del escritor, el papel en manos del artista. El proceso total de la habencia rebasa a todas las causaciones particulares en una red de vinculaciones de la ontogénesis. La trascendencia absoluta de la Causa Primera la sustrae al conjunto de nexos ontológicos causales de los entes finitos. La misma causación es diversa tratándose de la Causa Primera o de las causas segundas. La Causa Primera produce inmediatamente la existencia del efecto; en tanto que las causas segundas se limitan a especificar o a cualificar en alguna manera la existencia del propio efecto. Habría que distinguir, también, entre la causa ocasional y la causa propiamente dicha. La primera supone una presencia no esencial que actúa sobre la base de otra causa; la segunda actúa directa y esencialmente en el efecto. Las causas segundas se refieren siempre a procesos intramundanos.

7. APARATO CATEGORIAL EN LA HERMENÉUTICA DE LA HABENCIA

El análisis metafísico se ejerce sobre dos ámbitos: la *habencia patente,* manifestada, formada, y la *habencia latente,* virtual, posible. La gran habencia abarca o engloba la habencia que es y la habencia que puede ser. Al lado de la ontología de lo existente está la *metafísica de lo posible.* La habencia es una por esencia. Se integra con partes reunidas que forman el compuesto. La unidad no le añade nada a la habencia, simplemente niega la división de la habencia en partes separadas e inconexas. El todo habencial no es un todo cuantitativo ni un todo lógico, sino una totalidad concreta compuesta de:

1) Realidad.
2) Idealidad.
3) Posibilidad.

La realidad, a su vez, tiene dos grandes sectores:

a) Naturaleza (inorgánica, orgánica y psíquica).
b) Espíritu (persona y cultura).
La idealidad presenta tres grandes sectores:
I. La idealidad pura (objetos matemáticos y objetos lógicos).

II. Idealidad abstraída (leyes científicas, esencias y relaciones).
III. Valores (útiles, vitales, intelectuales, morales, estéticos y religiosos).

La posibilidad puede ser de dos clases:

a) Posibilidades personales.
b) Posibilidades históricas.

El espíritu humano está referido a las grandes regiones –realidad, idealidad, posibilidad– y a los sectores –naturaleza inorgánica, orgánica y psíquica–; espíritu personal y cultural; objetos matemáticos y objetos lógicos; leyes científicas, esencias y relaciones; valores útiles, vitales, intelectuales, morales, estéticos y religiosos; posibilidades personales e históricas de la habencia. En alguna manera, el espíritu está sometido a la habencia, sin mengua de la dignidad suprema de lo espiritual. La habencia, esencialmente temporal, fluye, pasa, nunca se detiene en su dinamicidad. Torrente de temporalidad que corre sin cesar y se muda continuamente. Algo pasa y algo queda. De otra suerte no cabría hablar de cambio. Permanece la estructura permanente de la habencia. Permanece en Dios, supratemporalmente, la idea, la causa ejemplar de esa habencia. La complejidad de la urdimbre omnienglobante se nos presenta como finita. La presencia de la habencia permea el centro personal del hombre. Y el centro personal del hombre se expande intelectualmente en la habencia. Se contempla cada parte en función del todo para que la totalidad de cuanto hay florezca en todos y cada uno de sus entes y para que el hombre se cumpla de modo plenario. Así se habrá cumplido, también, la ley de la reintegración de la habencia por el amor habencial que confluye a Dios y participa del amor de Dios. La armonía, la unidad, la grandiosidad, la belleza, la relativa perfección de la habencia glorifica *ad extra* la suprema y absoluta Perfección. La metafísica es la más elevada y la más perfecta de todas las ciencias porque su objeto es la totalidad de cuanto hay, considerado en toda su pureza inteligible, está presente en todas partes. Cabe decir que el tratado de la habencia es la ciencia más libre, por presentarse liberada de la servidumbre de lo sensible, aunque sus orígenes puedan ser empíricos. En su constitución formal, depende solamente de la pura visión del espíritu. La metafísica – ciencia rectora– tiene sobre las demás ciencias, que no le están subalternadas, una prioridad de dignidad y de certeza. Trátase de una sabiduría especulativa, libre, divina (puesto que tiene a Dios como Primera Causa, primer principio de las cosas), la más digna de todas las ciencias en el ámbito de la pura razón natural.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(56) Karl Rahner. *Espíritu en el mundo*, Editorial Herder, pág. 73
(57) *Véase* Luis Cencillo. *Filosofía fundamental, Tratados de las realidades*, a quien seguimos, con cierta libertad, en esta clasificación.
(58) Emerich Coreth. *Metafísica*, págs. 224 a 237 y Karl Rahner. *Op.cit.*, págs. 374 a 380.
(59) Comm. 2, 3, 1, n.7.
(60) Aloys Richi. *Friedrich Nietzsche*, 17a. ed., Stuttgart, 1920, pág. 165.
(61) Nicolai Hartmann. *Introducción a la filosofía*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, pág. 134.
(62) Nicolai Hartmann. *La nueva ontología*, Editorial Sudamericana, pág. 190.
(63) Emmanuel Kant. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, II parte, 8, comienzo.

Capítulo 6

TEOLOGÍA NATURAL O FILOSÓFICA

SUMARIO

1. El sentido de las demostraciones de la existencia de Dios. 2. De lo contingente a lo necesario 3. De lo fugaz a lo eterno 4. De lo finito a lo infinito 5. Una nueva vía de acercamiento a Dios 6. La sinrazón del ateísmo 7. Aspectos del Ser Supremo 8. Atributos de Dios 9. El ser infinito y los seres finitos.

1. EL SENTIDO DE LAS DEMOSTRACIONES DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Hay quienes piensan que no debe buscarse una demostración de la existencia de Dios. Trataríase, para estos autores, de una revelación como luz y como voz, como presencia y como vocación existencial, que hace innecesaria –y en cierto modo imposible– la prueba de la existencia de Dios. Los conceptos se demuestran; las existencias se muestran. Los que demuestran a Dios, según los neo-ontologistas, es porque creen en Él. Dios existe, esto lo sabemos por la revelación presencial, luego no necesita demostración. Además, por abstracción se llega a un saber lo general, nunca a un conocer personal. "Las personas como Dios mismo se presentan no al saber –llega a decir Pedro Caba– sino al sabor, y a ellas se llega por concreción, por ahondamiento y paladeo" (64). Las pruebas llegan tarde. La realidad existencial de Dios no surge de una demostración.

Pensamos nosotros que aunque conozcamos de Dios mucho más de lo que pueden darnos a conocer unas demostraciones formales de su existencia, las pruebas o vías no son innecesarias e imposibles. Decir que la demostración presupone la revelación presencial, es dar por supuesto que el hombre dispone de una intuición de Dios. Y en este supuesto, claro está, no haría falta ninguna prueba, porque las proposiciones enteramente inmediatas están dispensadas de demostración. Pero si carecemos de la capacidad de intuir naturalmente a Dios, entonces tendremos que partir de una causa o principio lógico y nuestro conocimiento de Dios será algo inferido. La proposición "Dios existe" es inmediata si la consideramos en sí misma, objetivamente; será en cambio mediata subjetivamente, en el plano de nuestro conocimiento. En otras palabras: del hecho de que Dios no pueda tener una causa entitativa, no se puede derivar el hecho de que el conocimiento humano de Dios no pueda tener, en cambio, una causa explicativa. Todos esos "sabores" y "revelaciones presenciales" transcurren en la singularidad intransferible de las personas y no impiden la ciencia de Dios. Ahora bien, las pruebas contribuyen sobria y eficazmente a iluminar con la luz natural de la razón los fenómenos humanos y mundanales, ascendiendo a determinaciones más precisas de la idea de un Ser divino. Deslindando el campo objetivo del campo subjetivo, desaparecen muchos equívocos.

Partiendo de entes finitos, el hombre puede –contra lo afirmado por Malebranche– formarse la idea de lo infinito. Tras de obtener la idea de finitud es posible llegar a la idea de lo infinito, como un verdadero ser, por

negación de toda finitud. La idea indeterminada de ser no es la idea de un ente ilimitado, sino algo que conviene tanto a los entes finitos como al Ente infinito. Si Gioberti afirma que en la idea del ser, en la medida en que se opone al no-ser, se capta inmediatamente la idea del Ser necesario es porque presupone, indebidamente, la identificación de "ente" y "ente necesario". No hay que confundir la indeterminación del ser en general --que no excluye la finitud ni la contingencia– con el Ser infinito que sí las excluye. Mientras Dios es positivamente infinito, el ser en general o ente común es indiferente a la finitud y a la infinitud. ¿En qué coinciden entonces? En que ninguno de los dos es un ente finito determinado.

¿Estará acaso envuelta la existencia del Ser perfecto en la idea de ese ser? La idea de un Ser perfecto engloba tan sólo la idea de la existencia de este ser. Pero una cosa es la idea de la existencia del Ser perfecto y otra cosa muy diversa es la existencia real del mismo. En una boca pintada no se puede poner más que un cigarro pintado. Los ontologistas pensaron erróneamente que porque al Ser perfecto le conviene necesariamente existir, por esa sola implicación ideal existe realmente. Lo correcto hubiese sido concluir que de existir ese hipotético Ser perfecto, existiría necesariamente. Pero una afirmación de esta índole ¿será propiamente una demostración? Tampoco cabe condicionar la existencia del Ser necesario –como lo hace Leibnitz– a su posibilidad, porque la posibilidad misma es la que está condicionada a la existencia.

La existencia de Dios, que puede ser conocida por la razón natural, es un preámbulo de fe. La fe supone la razón. Y la razón es capaz de probar la existencia de Dios, aunque no pueda dar la razón de la existencia. Quiero decir que para demostrar que Dios existe, basta saber qué se designa y se entiende por Dios –simple indicación extrínseca por funciones, actividades y cargos– por más que su definición esencial nos resulte imposible. San Agustín nos advierte: "Si lo comprendes, no es ya Dios lo que comprendes". Cosa enteramente diversa es exigir una razón suficiente de los efectos --entes intramundanos– que me son evidentes, comprendiendo la necesidad de lo incomprensible y definiendo la necesidad de lo indefinible. Al afirmar: Dios existe, afirmamos la existencia simplemente, sin calificar cómo sea, sin incluirla en ninguna categoría, en ningún cuadro ideológico.

Poseemos un conocimiento natural y precientífico de Dios, antes de conocer la teodicea o teología natural. El hombre común de la calle se acerca a la realidad de Dios remunerador, principalmente por su conciencia. Y se acerca a la comprensión de Dios realizador por la contemplación de los efectos artísticos que presuponen un espíritu finalista. El universo entero evidencia la acción de un espíritu excelso. La comprensión natural del mundo y de los demás hombres incluye un avizorar algunas propiedades de Dios: poder creador, majestuosa sabiduría, reposo buenaventurado. Y un vacío tendencial de nuestro corazón nos lleva también a Él. Pero todas estas vivencias más o menos superficiales son susceptibles de profundizarse radicalmente. La concepción natural de Dios que tiene el hombre sin bagaje científico, puede ser comprobada rigurosamente. A ello tienden las disquisiciones que prosiguen.

2. DE LO CONTINGENTE A LO NECESARIO

Siempre he tenido una particular predilección por la vía de lo contingente a lo necesario. Predilección que está fincada no tanto en motivos simplemente racionales, cuanto en experiencias vitales. Mi existencia no se me presenta como una resultante necesaria y espontánea de mi esencia. Mi existir es mío en cuanto lo realizo, lo ejerzo; pero en verdad, siento que no es mío, que lo tengo recibido, dado por alguien. Y con mi concreta existencia "se dan" de lleno, "en" ella o "con" ella, las cosas reales y los objetos ideales.

Contingencia quiere decir indiferencia, nula posibilidad, insuficiencia radical para empezar a ser y seguir siendo. Pura "posibilidad" no tanto "existencial" cuanto "esencial". Yo soy, pero pude no haber sido. Hubo un antes en que no fui y habrá un después en que no seré; en que no seré, por lo menos, como soy ahora. Puedo ser y puedo no ser. Por mi sería la nada absoluta. Ni siquiera tengo la posibilidad de existir. Mi ser depende de otro. Por mi propio peso tiendo a no ser, tiendo a inmergirme en la vertiente de la nada de donde fui sacado por Alguien. Soy un ser completamente ajeno, *ab alio*, como bien dicen los escolásticos. Queda pues, evidenciada, mi indiferencia esencial a la existencia.

He aquí la tercera vía tomista para probar la existencia de Dios, expuesta con las mismas palabras del Santo doctor: "La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe y, por tanto, si nada existía, fue imposi-

ble que empezase a existir cosa alguna y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de causas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios" (65).

No hay, en el razonamiento que precede, ningún salto lógico. Su rigor no se puede evadir apelando a una cadena infinita de causas contingentes. Evidentemente la razón suficiente de la existencia de un ser que de suyo es indiferente para existir hay que irla a buscar en otro ser. De otra manera se caería en lo absurdo o en lo inexplicable. Santo Tomás toma como punto de partida nuestra cotidiana experiencia, que nos muestra seres que carecen en sí mismos de razón de ser, que pueden ser y no ser, que empiezan en la generación y acaban en la decrepitud y la muerte. Estamos rodeados de seres imperfectos y deficientes de suyo, no tan sólo en el obrar sino en el ser. Ahora bien, lógicamente hay que llegar al ser fontanal, fundamental, que sea razón y principio de todos los otros, que se baste a sí mismo, que sea necesario. Porque un ser contingente unido a otro y a todos los millones de seres contingentes que se quiera sólo puede brindar la suma que permitan los sumados. Por mucho que sumemos y multipliquemos los seres contingentes, contingentes resultan; la suma de todos los seres contingentes, no puede producir un ser necesario. Si más allá de estas series de contingentes no hay un ser necesario que los sostenga a todos, ninguno se sostendrá; más aún, si más allá de todos estos seres contingentes no hubiera un ser necesario, esencialmente actual, jamás hubiera habido seres contingentes. Hay algo contingente, luego hay algo necesario.

Nos hace falta un ser necesario; pero un ser necesario primero, absoluto e independiente. Todo cuanto existe tiene en ese ser necesario su punto de partida, su fundamento y su condición ineludible. Y esta necesidad de algo necesario en el universo pone de manifiesto, además, la sublimidad de ese acto puro que es por sí mismo; perfección absoluta y fuente única de todo ser. Porque "llevar en sí mismo la razón de ser y de existir, equivale a constituirse en origen de toda perfección, independiente de todo, más allá de todo límite, sin mezcla de imperfección o potencialidad" (Hugon).

Nuestra razón exige la fuente misma de los entes y de la actividad, de toda perfección y gradación, de todo orden. Los intermediarios, aun en número infinito, no pueden remplazar la fuente.

Por carencia primordial del ser, por falta de capacidad para existir, las criaturas se anonadarían, *ipso facto*, sin Creador. Entre la imposibilidad absoluta de ser y la necesidad absoluta de ser está nuestra posición de contingentes. Un elemento recibido del exterior, de otro ser, me ha convertido en existente. En última instancia, es preciso recurrir a un ser que no tenga recibido su impulso de otro. Sin un ser necesario nunca habrían existido los seres contingentes. Pero el hecho es que existen los seres contingentes. Luego existe el ser necesario. Los cimientos de la prueba –el hecho de la generación y la corrupción– no pueden conmoverse por la ley de la conservación de la energía –puramente empírica y contingente ella misma– que no es ninguna ley del ser y que no ha resultado rigurosamente demostrable en el ámbito inorgánico, en el biológico y en el psicológico.

3. DE LO FUGAZ A LO ETERNO

El espíritu del hombre no es una morada clausurada en sí mismo, sin ventanas ni enlace con lo real. Tiene, en primer lugar, una relación originaria y fundamental con Dios. Al contemplar el reino puro de las verdades eternas, nos orientamos hacia lo divino. Padecemos, sepámoslo o no, un teotropismo espiritual. El descubrimiento del mundo inteligible, con la luz superior de la verdad, señala el *factum* de la religación del hombre con Dios. "Del mismo modo que la naturaleza es el horizonte natural de nuestro ojo físico, Dios es el horizonte natural de nuestro ojo intelectual", expresaba Lacordaire. La reflexión metafísica del fenómeno del conocimiento nos pone en comunión con la verdad eterna. Este hallazgo espiritual nos percata del ligamen irrompible que nos ata, de raíz, al Ente fundamental y fundamentante. La verdad sirve como vínculo conexivo, mejor aún, como fundamento mismo de nuestro ser asido a otro ser. Trátase de una realidad fontanal, de una primera y soberana esencia. Es el caso de San Agustín, en las *Confesiones*, cuando refiriéndose a la verdad, exclama: "Estaba encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad" (66). Todo cuanto tiene ser, dimana de esta primera esencia que es, a la par, primera vida y primera sabiduría.

Somos, como criaturas, seres participados. La gratuidad y la contingencia de nuestro ser finito es una dádiva de amor que nos compromete a estar en el mundo amorosamente. Un orden superior de verdades eternas se presenta a nuestro espíritu en forma de leyes, de principios axiológicos que vinculan y religan a nuestra con-

ciencia. Nuestra religación, de carácter dinámico, nos recoge a los hombres en una comunión creatural de espíritus. Inútil intento el de alejarnos del fundamento de la naturaleza. Aunque nos olvidemos de Dios, nos hallamos misteriosamente religados con Él. Alejamiento y olvido de Dios sólo clavan en el espíritu el arpón de la angustia.

Los atributos existenciales del ser finito: mutabilidad, temporalidad, mortalidad y angustia concurren para darnos una extraña movilidad. San Agustín advertía que el tiempo es un ladrón que roba al hombre lo que ama. El alma, ante el despojo, queda poblada de sombras, de fantasmas, y es presa de la codicia. Fray Victoriano Capánaga O. R. S. A. esboza, en torno a esas palabras del hiponense, la psicología y la metafísica agustinianas de la inquietud: "El hombre, esclavo del tiempo, poblador de un mundo de seres fugitivos, vive lleno de zozobra y de preocupaciones, péndulo entre la vida y la muerte. La mutabilidad equivale a mortalidad. Todo cambio es cierta muerte para San Agustín. "Ha muerto la negrura en la cabeza de un canoso; ha muerto la lozanía en el cuerpo de un anciano encorvado y enfermo; ha muerto el movimiento en el que se para; ha muerto el estar de pie en el que se sienta. Así, en todo lo que era y no es, veo cierta muerte en lo que pasó y cierta vida en lo que es. *¡O Veritas quae vere es! Oh verdad que verdaderamente eres".* Pero la misma fugacidad mortal de las cosas pregona el valor de lo eterno. Todo impulso, toda tendencia, toda porfía, todo anhelo busca un reposo en lo absoluto. En el pecado mismo, en que el hombre toma una posición egocéntrica, se entraña un ímpetu de intencionalidad teológica, pues los anhelos de la criatura se lanzan hacia un mundo mejor de quietud y de ensueño" (67). Aun las apariencias engañosas dan testimonio de esa búsqueda de lo verdadero. La atracción universal de la verdad perpetua es una atracción de Dios. El acto de caminar a Dios define el espíritu. Nuestra luz es sólo un resplandor fugitivo de la luz increada. Queda siempre un transfondo de misterio en la reverberación luminosa de aquella parte del universo que somos capaces de percibir.

Vivir es trascender lo fugaz, proyectándose intencionalmente hacia los valores, en un afán insaciable de salvación. "Toda filosofía" –desde Platón hasta Nietzsche– posee un contenido religioso. En este sentido se halla al servicio de la "fe" y la apoya o la destruye, con toda la gravedad abismal que ello lleva forzosamente consigo. Si no es así –asegura con toda razón Xirau– "no interesa". No interesa porque no se refiere a nada de veras interesante. Como vio certeramente Unamuno, lo único que interesa de veras es salvarse, salvar la vida y la propia espiritualidad. Y sólo es posible salvarse, mediante la salvación del mundo que llevamos perennemente en el alma" (68). Pero salvarse no es simplemente inquietarse por la salvación y pelear cada quien su pelea sin cuidarse de la victoria, como lo quería Unamuno. Tampoco cabe sacar esperanza de la desesperación misma. Hay que buscar un solo Bien en el que se encierren todos los bienes. El camino de salvación no está en la "cardiaca" de Unamuno, sino en el abrazo de San Francisco, que no se cansaba de repetir: "Mi Dios y mi todo, mi Dios y mi todo".

4. DE LO FINITO A LO INFINITO

El hombre está sujeto a una mutabilidad sin reposo. En el torbellino universal del movimiento, el hombre es, a más de ser móvil, motor. Dotado de movimiento inmanente, vive moviéndose y se mueve viviendo. Pero el movimiento –tránsito de un término a otro– no es algo sustante sino inherente. Suprímase la esencial referencia del movimiento a un ente y el movimiento será inexplicable. No hay que olvidar que son los entes quienes se mueven, quienes devienen. En la realidad sustancial del hombre particular, el movimiento ocasiona una modificación no sustancial. Trátase, en otras palabras, de "una modificación accidental de su modo sustancial de ser". En sus *Consideraciones metafísicas sobre la mutabilidad del hombre* (69), el Dr. Ángel González Álvarez, tras de establecer el siguiente teorema: "La mutación y perfeccionamiento del hombre sin cambio esencial comportan una contextura real de sustancia y accidentes", concluye afirmando: "El hombre particular no es mera sustancia cerrada, absolutamente independiente y autárquica dotada de una perfección siempre actualizada. Tampoco es un puro repertorio de accidentes que se suceden sin sentido. Sustancialismo y actualismo deben ser considerados como recuerdos históricos en el plano de las interpretaciones metafísicas del hombre. El hombre concreto es una realidad subsistente, al mismo tiempo individual y necesitada, en incesante evolución homogénea. Una sustancia particular en conexión trascendental con particulares accidentes. Dotado de una perfección sustancial relativa, que de continuo se expresa en las variadas líneas de su devenir accidental. En suma, una sustancia siempre abierta a ulteriores modificaciones accidentales".

Existir –etimológicamente– es estar fuera de sí. "Yo-soy-en-el-mundo", podríamos decir con Heidegger, sólo que no creo un mundo a mi alrededor –como lo piensa Heidegger– sino que lo descubro y mantengo con él relaciones esenciales. La magnitud espacial de mi cuerpo, comparada con las lejanías del espacio sideral, es verdaderamente insignificante. Pero comparada con los electrones, protones y neutrones, la magnitud de mi cuerpo es enorme. Mi ser en el mundo está sujeto a la ley

de la gravedad; a las leyes de la nutrición, de la circulación sanguínea y de las secreciones internas. Las leyes de la naturaleza se imponen implacablemente. En ese sentido, el hombre no ocupa ningún puesto excepcional. Para comprender la posición incomparablemente elevada del hombre, es preciso atender al principio espiritual: capacidad de conocer, de querer, de autodeterminarse. Estos fenómenos están situados fuera y más allá de la serie mecánica y biológica. Aquí se abre un horizonte ilimitado...

El hombre actual, tan lleno de deficiencias en su existencia, cuenta con una posibilidad infinita. No hay impedimento absoluto para la evolución y perfeccionamiento de los tipos humanos. Nos hallamos en los comienzos de una era que persigue mejores formas de convivencia humana, valores personales más depurados, cultura más amplia y profunda. Las alteraciones y efectos que imprimimos al mundo exterior, y los movimientos de nuestra alma, dan testimonio del poder casi creador del hombre. De honduras religiosas provienen las grandes verdades y bellezas que se manifiestan al hombre en la historia. El querer positivo aporta, en la acción algo moralmente bueno. En este sentido cabe hablar de una creación que le es imputable, con exclusividad, al individuo libre. El contemplador y el amante poseen, en sí mismos, las más altas formas de conmoción interna creativa. La naturaleza, el arte y Dios –tres direcciones de lo real– tienen sus correspondientes actitudes en el experimentar, el configurar y el orar. Y hasta se podría decir que en la naturaleza y en el arte hay un impulso que lleva a nuestro espíritu de lo finito a lo infinito. La emoción de la presencia de Dios en todas las cosas es el punto culminante del existir humano. No se trata de ninguna línea ascendente ni de ningún punto final de los incrementos graduados. Trátase, sencillamente, de lo "supremo", de lo Único en su especie, fuera de toda la serie de cosas creadas.

El ansia frustrada de plenitud nos muestra, a las claras, que no conseguimos aquietar plenamente en esta vida esa capacidad infinita –en cierto sentido–, que llevamos en el hondón del alma, porque los entes finitos son menguados sustitutos de nuestro propio y adecuado objeto. Santo Tomás de Aquino advierte que "no hay nada finito que pueda aquietar el anhelo del entendimiento, lo cual se ve porque el entendimiento, al dársele cualquier término finito, al instante maquina alcanzar algo más allá; por esto, trazada cualquier línea finita, trama el trazado de otra mayor, y lo mismo en los números; lo cual es precisamente la razón de la adición infinita en los números y líneas matemáticos. Ahora bien: la grandeza y la capacidad de cualquier substancia creada es finita. Por consiguiente, la capacidad intelectiva del espíritu, como tal, no se aquieta con el conocimiento de cualesquier substancia creada, por noble que sea, sino que tiende con un anhelo natural a conocer la substancia, que es de grandeza infinita" (70). Sólo en el Sumo bien cabe hacer descansar todo el fardo del corazón anhelante. Es inútil tratar de escamotear la trascendencia ontológica. El hombre por su vida espiritual intelectivo-volitiva, está esencialmente abierto y lanzando más allá de sí. ¿Hacia dónde? Sólo una respuesta me satisface: el supremo bien del hombre radica en el ser trascendente infinito de Dios, que entraña, venturosamente, la conquista de la perfección inmanente específicamente humana.

5. UNA NUEVA VÍA DE ACERCAMIENTO A DIOS

Basta haber despertado a la realidad de la propia existencia y de la existencia de las cosas, para darse cuenta de que se ejerce la actividad de ser amenazado por la fragilidad, la destrucción y la muerte. La existencia de las cosas y mi propia existencia se afirman a sí mismas de una manera inexorable. Pero esta afirmación, en el caso del hombre, por lo menos, no es sólida y definitiva. Mi existencia humana terrestre está sujeta a la nada. Y sin embargo, en esa misma existencia amenazada intuyo la existencia suprema, absoluta, eterna, libre de la destrucción. El conocimiento natural, prefilosófico de Dios, surge simplemente de ver que mi "ser-con-la-nada", como lo es mi propio ser, implica, para ser, el "ser-sin-la-nada", esa existencia absoluta que desde el primer momento he advertido confusamente, como envuelta en mi intuición primordial de la existencia. (Maritain). Este avecinamiento eterno me es connatural a mi ser. De ahí aquella honda visión metafísica de la sabiduría indostánica que supo advertir siempre, en el comienzo, el ser, el ser solo y sin segundo. He aquí un expresivo texto: *Tachândogya Oupanichad:* "Todas las creaturas, amigo mío, tienen su raíz en el ser, tienen su sede en el ser; reposan sobre el ser". Las demostraciones científicas de la existencia de Dios vienen después de esa intuición primordial de la existencia, de ese conocimiento inocente, prefilosófico, espontáneo y natural del Ser supremo.

Nuestra inteligencia padece una insaciable ansia de conocer el ser infinito. No bien advertimos que las cosas provienen de Él, como sus efectos, cuando quisiéramos ya conocerle en sí mismo, en su esencia, sin mediación de ideas. La visión especular, la aprehensión de las huellas divinas suscitan el deseo imposible –para nuestra naturaleza– de eliminar intermediarios a fin de poseer a Dios intuitivamente. Este deseo "trasnatural" que no está en nuestra naturaleza satisfacer, no debe considerarse,

por ese solo hecho, como un anhelo absurdo y trivial. Emerge de lo más íntimo de nuestro espíritu y acusa una insobornable nostalgia de Dios. ¿No es sensato pensar que a un deseo tan profundo de la naturaleza –imposible para ella misma– le corresponde una satisfacción plena, por más que esta satisfacción sea sobrenatural? De esta opinión parece ser Santo Tomás de Aquino cuando refuta a quienes afirman que ningún entendimiento creado puede ver la esencia de Dios: "Pero esta opinión no es aceptable, porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue, o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe, porque la felicidad última de la creatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de conocer su causa, de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la creatura racional no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente, se ha de conocer que los bienaventurados ven la esencia divina" (71).

Hay muchas vías de acercamiento a Dios. Santo Tomás formuló, con admirable simplicidad, sus célebres cinco vías que tienen su antecedente, por cierto, en Aristóteles (1a. vía), Avicena (2a. vía), Maimónides (3a. vía), San Agustín (4a. vía), Cicerón, Séneca y la Patrística (5a. vía). Pero estas cinco vías tomistas, consagradas ya por la fama, no son las únicas pruebas racionales válidas que conducen a una certeza sólidamente establecida. En este mismo siglo XX se han propuesto nuevas vías –válgame como ejemplo las pruebas de Sciacca y de Maritain–, aunque excesivamente sutiles. En todo caso, los caminos del espíritu discurren por las más diversas vías existenciales filosóficas. Contemplando un objeto bello se advierte la existencia de una perfección que trasciende a las cosas. En su experiencia creadora, el artista posee un conocimiento amoroso y nostálgico, por connaturalidad, de que la belleza le lleva a Dios. De ese instinto de lo bello nos habla Baudelaire, bajo la inspiración de Edgar Allan Poe, en un pasaje de *El arte romántico*. "Es a la vez por la poesía y a través de la poesía, por la música y a través de la música, como el alma entrevé los esplendores situados tras de la tumba; y cuando un exquisito poema trae las lágrimas al borde de los ojos, esas lágrimas no son la prueba de un exceso de goce, son más bien el testimonio de una melancolía irritada, de una postulación de los nervios, de una naturaleza excitada en lo imperfecto y que quisiera apoderarse inmediatamente, sobre esta misma tierra, de un paraíso revelado". El poeta advierte que la tierra y sus espectáculos son un resumen, una correspondencia del cielo. Es claro que estas vías existenciales carecen de apoyo lógico y marchan un tanto a oscuras, con pasos inciertos. Aun así, su eficacia es a veces irremplazable desde el punto de vista subjetivo y personal.

Adviértase cómo la vida, esta pobre vida, se hace más vida ante un estímulo adecuado: sirvan como ejemplos una fuga de Bach, la contemplación de la Basílica de Santa Sofía, o la lectura del Quijote. Adivinamos, entonces, un trasfondo de la vida que los sentidos no palpan, pero que el espíritu presiente. Un trasfondo que presentimos inabarcable, ilimitado, sin los barrotes espaciotemporales que nos hacen sudar angustia. Insobornables son los deseos que reclaman sensaciones más suaves, sentimientos más finos, visiones ricas de matices, reflexiones más profundas... A veces, cuando un ansia inefable nos hace romper el cerco de nuestro mundo habitual, el alma estremecida asoma a un horizonte infinitamente ensanchado...

Quisiera ensayar, por mi parte, una nueva vía de acercamiento a Dios. Descubro, en mi ser, un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto, porque soy una misteriosa amalgama de alma y cuerpo, bruto y ángel, tiempo y eternidad, nada prehistórica y destino supratemporal. Mi afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar mi desamparo ontológico. Y mi desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tengo un afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero, a su vez, el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa. Este afán de plenitud subsistencial, aunque se dé en el tiempo, no está sometido al tiempo. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana, de una humilde sumisión de hombre integral a su interioridad abierta a la habencia y a la deidad. Mi afán de plenitud subsistencial, con toda su significación "metahistórica" participa de la plenitud absoluta, primera y trascendente. En otras palabras: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la plenitud subsistencial e infinita de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial –y esto es un hecho evidente– existió siempre una plenitud subsistente. Porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. De ahí que el primer acto de mi afán de plenitud subsistencial sea el de dirigir una llamada a la plenitud infinita que suscita todos los afanes de plenitud. Sin un fundamento en Dios, inicial

y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial no encuentra solución.

Mi argumento del afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial –y la misma idea de plenitud– sería un efecto de causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es tan sólo una plenitud ideal, sino una plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un Ser plenario, existente en sí y por sí.

6. LA SINRAZÓN DEL ATEÍSMO

Nuestro existir –y toda existencia humana– no existe de por sí. Estamos "fundados", y la deidad es "lo fundante" en cuanto a tal. "Inclusive el intento de negar toda realidad de lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible –observa ese búho humano que se llamó Xavier Zubiri– sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad" (72).

Todos los pueblos, en todos los tiempos y en todas las latitudes, han comprendido esa verdad "escrita en la tierra y en el cielo con caracteres tan claros y resplandecientes", de que Dios existe. No obstante, no han faltado hombres que han negado la existencia de Dios, al menos por su boca y en su corazón. Un verdadero ateísmo es cosa por demás difícil y alambicada. Las más de las veces, se trata de actitudes puramente prácticas o de negaciones de una determinada idea sobre el Ser Supremo. *Nemo Deum negat, nisi cui expedit Deun non esse,* decía San Agustín, ("Nadie niega la existencia de Dios, sino aquel a quién conviene que no la haya").

Arrastrado por sus pasiones, el hombre es capaz de los mayores extravíos. Cuando el ser humano se olvida de su nihilidad ontológica, de su insuficiencia y desamparo, de su radical dependencia, pierde aparentemente su ser religado. "La existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado –expresa Zubiri– es la 'suficiencia' de la persona para hacerse a sí misma oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser". Muchos siglos antes de que se escribieran estas palabras, el apóstol San Juan había hablado –y el propio Zubiri lo recuerda– en espléndida frase, de "la soberbia de la vida".

Cuando se endiosa a la existencia, el hombre se desliga de todo y se rebela contra Dios. En realidad, más que negar a Dios, el ateo afirma que él es Dios. Se trata, en consecuencia de un intento de usurpación satánica.

J. Maritain advierte dos contradicciones internas del ateísmo: 1) Proclama la desaparición necesaria de toda religión, y él mismo es un fenómeno religioso; 2) Comienza como una reivindicación del hombre de llegar a ser el único dueño de su destino, de quedar libre de cualquier enajenación y heteronomía, totalmente independiente de todo fin último y de toda ley eterna impuesta por un Dios trascendente; y termina en una sumisión reverente y postrada al todopoderoso movimiento de la historia, en una especie de sagrado abandono mediante el cual entrégase al alma humana al ciego dios de la historia. De un acto de fe al revés, parte el ateísmo absoluto. El punto de partida reside en un acto fundamental de elección moral. El ateísmo tiene diversas especies. "Hay ateos prácticos, que creen creer en Dios, pero que en realidad niegan su existencia en cada uno de sus actos; adoran al mundo, al poder y al dinero. Luego hay pseudoateos, que creen no creer en Dios, pero que en realidad creen inconscientemente en Él, porque el Dios en el que dicen no creer no es Dios, sino una cosa muy distinta. Hay, en fin, ateos absolutos, que realmente niegan la existencia de Dios en el que creen los creyentes" (73).

Siempre que me encuentro con algún indiferente en materia religiosa, confieso que me causa una viva exasperación, que me produce, el glacial indiferente; pero también asombro, dolor, conmiseración. Siempre evade –como si fuera posible evadirlo definitivamente– el problema religioso. Adormecido por el tráfago diario de sus intereses mundanos, no parece darse cuenta de que cuando suene su última hora será preciso morir, y encontrarse con la eternidad. Ante este asunto, ¿qué le importan los demás? Es algo exclusivamente suyo; tan suyo, como si sólo él existiera en el mundo; nadie morirá por él, nadie se pondrá en su lugar en la otra vida, privándole del bien o librándole del mal. Y sin embargo su insensatez llega hasta el extremo de querer olvidar el único problema que verdaderamente conviene tener siempre presente. "¿Has descubierto por ventura –pregunta Balmes– el secreto de no morir? Miserable montón de polvo, ¿olvidas que bien pronto te dispersará el viento débil que desconoces? La dicha o la desdicha, ¿son para tí indiferentes?" (74). O religioso o antirreligioso, en esto no cabe otra posición. Pobres existencias aquellas que, desligadas en todo, errantes y errabundas, concluyen su existir encarándose con su íntimo y radical fracaso.

Comprobada la existencia de Dios y demostrada la sinrazón del ateísmo, estudiaremos los aspectos del Ser Supremo, los atributos de Dios que se siguen de su existencia.

7. ASPECTOS DEL SER SUPREMO

Dios no es para el hombre el ente más inteligible, aunque lo sea de suyo por sí. Por el examen metafísico de lo finito determinamos, hasta donde es posible, la naturaleza de Dios. Todas las perfecciones de los seres particulares están contenidas "virtualmente" en su causa adecuada y total: Dios. Pero es preciso desterrar todo peligro de antropomorfismo. Hay perfecciones creadas con modos limitados –movimiento, vista, pasión, etc.– que no pueden encontrarse "formalmente" en Dios. Estas *perfecciones mixtas,* como las llaman los escolásticos, *sólo en un sentido metafórico se pueden aplicar a Dios,* cuien, como causa adecuada y total, *posee eminentemente, de una manera infinita,* este tipo de perfecciones. En cambio las denominadas *perfecciones simples* –que no implican de suyo un ser limitado– se aplican formalmente al Ser Divino, sin sufrir alteración esencial.

Las pruebas de la existencia de Dios nos ofrecen aspectos del Ser Supremo y están apoyadas en las ideas trascendentales: el ser, lo uno, lo verdadero, el bien, que se aplican a Dios como perfecciones simples. Sin embargo, estas perfecciones no son conceptos distintivos y positivos que convengan a Dios de manera exclusiva. Por eso al concluir las demostraciones de la existencia de Dios, no sabemos aún lo que Dios es positivamente. Sabemos que se trata de Algo trascendente, opuesto a lo finito. ¿Cómo alzarnos del orden de los seres finitos a su Causa infinita? Eliminado todo modo finito *(vía negativa);* afirmando como de Dios la perfección encontrada en los seres finitos que en Él tienen su causa *(vía afirmativa);* declarando que en Dios esta perfección se encuentra de una manera infinita *(vía eminentiae).* Las dos primeras vías se implican y apoyan porque es en las creaturas donde captamos las perfecciones, pero como negamos todo límite a esas perfecciones, concluimos en a vía *eminentiae* que resulta de la combinación de la "vía negativa" con la "vía afirmativa"

En Dios se dan todas las perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección, de un modo total. ¿Qué de extraño tiene entonces que su luz nos resulte demasiado fuerte para nuestro entendimiento y que sólo podamos captar su esplendor reflejado en las creaturas? *Dios no es en su Ser ni causado ni recibido, por tanto es infinito.* Infinitud que por cierto no admite composición, porque cada perfección estaría limitada como miembro del conjunto. Por eso afirmamos la simplicidad de Dios, que no es ningún conjunto de cosas diversas que se unifiquen por algo, sino la unidad simplísima e indivisible de todas las perfecciones. Somos nosotros, por la imperfección de nuestro entendimiento, quienes introducimos la distinción de razón en las perfecciones divinas, que real y propiamente son idénticas. Nuestra captación limitada e imperfecta aprehende aspectos de la inmensa y plena perfección de Dios. Somos incapaces de aprehenderla con una sola idea y por ello establecemos distinciones virtuales.

En el orden lógico de nuestro modo de concebir las perfecciones divinas, la "esencia metafísica" de Dios –el constitutivo formal– se nos presenta como *aseidad* o *ser por-sí.* Entidad incausada imposible de limitarse. Razón de sí mismo. Ser subsistente. He aquí, desde el punto de vista nuestro, el *distintivo primordial* de Dios y la razón de las otras perfecciones que se siguen como consecuencia lógica. Por ser el ser-por-sí un ser enteramente inmaterial, han podido llamarle, también, intelección subsistente. Entender radical.

La definición metafísica de Dios como ser-por-sí, puede expresarse por los trascendentales para hacerse más explícita. Lo que es, es uno. Luego el Ser subsistente es uno en su trascendencia y en su condición de absoluto. Unicidad simple por carencia de relatividad y finitud. Simplicidad de Acto puro. Dios no está "en acto de existir" en la medida de su esencia, sino que "es" la perfección de ser sin tener esencia. Ser y verdad son convertibles, en sentido ontológico, porque lo que es, es inteligible. El Verdadero subsistente –suprema inteligibilidad– es la fuente adecuada de toda verdad. Dios contiene en sí la razón de su actividad, en Acción pura, Bondad subsistente.

Decir que Dios es inmutable no significa, de ningún modo, que sea inmóvil inactivo; todo lo contrario, es Operación pura, Ser puro sin devenir. La simplicidad del ser subsistente no admite composición de cuerpo y alma, cantidad y cualidad, figura exterior y duración. Inútil es tratar de localizar su inmensidad. Ni término inicial ni término final, sino un es que se conserva eternamente sin evolución.

La semejanza ontológica entre los seres finitos y el Ser infinito está fundada en la participación de aquellos en éste. Si los seres finitos se asemejan entre sí, con un "cierto aire de familia", es porque hay una semejanza fundamental entre cada ser finito y la Causa infinita. La participación fundamenta la analogía. La Causa infinita –analogado principal– posee el atributo analógico de manera eminente y primaria, mientras que los seres finitos –analogados secundarios– lo poseen de modo secundario y derivado. Trátase de una analogía metafísica de atribuciones que es preciso no confundir con la analogía en el

orden del conocer, donde el analogado principal es lo finito, puesto que de ahí parten nuestros conceptos. Siendo Dios ser, le hemos atribuido las propiedades comunes a todos los seres: unidad, verdad, bondad. Siendo Dios causa, precontiene eminentemente la perfección de sus efectos, sin ninguna proporción determinada. Al descubrir perfecciones simples se nos revelan las perfecciones formalmente poseídas por el Ser Supremo. Pero este conocimiento es indirecto –fruto de una inferencia metafísica– e incompleto; alcanzado sólo en cuanto causa manifestada en los efectos.

8. ATRIBUTOS DE DIOS

El concepto de lo *inmaterial,* en Dios, tiene, a más de un aspecto negativo, un aspecto positivo: el espíritu. La intimidad de la vida personal, el conocimiento y dominio de sí, el libre y conciente curso de la propia actividad caracterizan la vida espiritual. Una distancia separa la realidad espiritual del hombre y la de Dios, por más que exista, entre ambas, una analogía proporcional. Si no fuese por el auxilio que nos proporciona la "perfección participada de las creaturas", nunca poseeríamos a Dios por nuestros medios naturales. En cambio, Dios se posee de un modo directo, simple, infinito. Su conocimiento es inmediato y exhaustivo. Su perfección absoluta es amada infinitamente por Él. Todo ello independiente de la experiencia y de las cosas.

Todo ente, por participar del valor del ser, es conocido por Dios. Es preciso alejar definitivamente nuestro modo humano de conocer del modo divino. Dios no recuerda, ni prevé, ni espera, ni se aleja, ni se acerca, ni deduce. Su conocimiento está fuera de todo espacio, de todo tiempo, de todo límite. Es *omnisciente* y *providente* a la vez. Alcanza a los seres en una presencia eterna, creándolos por un Acto único en un instante absoluto. Y esta creación o producción total engloba a los seres en su existencia y en su actividad, en sus principios y en sus consecuencias. Su voluntad crea el tiempo y lo produce todo. Nosotros, como productos suyos, participamos en su Ser y en su Operar y somos percibidos por su inteligencia y por su voluntad. La presencia divina, que es de una intimidad perfecta, "penetra y envuelve al ser particular con su benevolencia y con su amor en la unión más estrecha y más fecunda que pueda concebirse" (Raeymaeker). ¿No será este resultado el más importante de la ontología? A pesar de sus imperfecciones, el conocimiento metafísico de Dios y de su atributos es de una enorme fecundidad en una filosofía como propedéutica de salvación.

La prueba de la existencia de Dios concluye expresando los atributos negativos fundamentales de la Divinidad. Examinémoslos, brevemente, siguiendo, con cierta libertad, lo apuntado en un curso de ontología publicado por el Instituto Superior de Filosofía en Lovaina:

A) Aseidad. Dios es un ser absolutamente incondicionado, independiente, incausado. En otras palabras, Él es de suyo necesario. Nosotros pensamos, a diferencia de Fernando van Steenberghen, que el distintivo primordial de Dios y la raíz de las otras perfecciones es la aseidad o ser-por-sí y no la infinitud. Precisamente porque Dios es razón de sí mismo, es imposible de limitarse. En el orden lógico le conocemos primero como entidad incausada, como ser subsistente, y luego le conocemos como infinito.

B) Infinitud. Lógicamente la infinitud tiene un carácter negativo: ausencia de finitud. Un ser finito puede entrar en relación con otros, oponerse, limitarse, enriquecerse. El Ser Infinito, en cambio, no puede ser limitado por ningún otro ser, ni puede tampoco recibir aumento de perfección. Dios está falto de toda falta –como ha expresado un catedrático de la Universidad de Madrid– por ser actualidad pura, omniperfección.

C) Atributos negativos derivados de los fundamentos expresados anteriormente, los son:

1. *Inmutabilidad.* El Infinito es indeterminable, imperfectible e indefectible. Dicho en forma silogística: Todo sujeto que cambia depende de una causa extrínseca. El infinito es incondicionado e independiente. Luego el infinito no puede cambiar.
2. *Simplicidad.* El Infinito excluye toda composición. He aquí un silogismo: Toda composición en un ser implica la composición constitutiva de lo finito. Ahora bien, la composición constitutiva de lo finito implica la finitud. Luego toda composición implica finitud.
3. *Unicidad.* No puede haber muchos infinitos, puesto que un infinito opuesto a otro infinito es una contradicción en los términos. Esquemáticamente: Ser muchos es oponerse. El Infinito no se opone a nada. El Infinito no es muchos, esto es, el Infinito excluye, por su misma naturaleza, toda posibilidad de otros Infinitos verdaderamente distintos de Él u opuestos a Él.
4. *Espiritualidad.* El Infinito no es un cuerpo, sino un espíritu. ¿Razones? Toda composición implica finitud. Es así que el ser extenso o corporal es compuesto de partes cuantitativas. Luego un ser extenso es un ser finito. Ontológicamente

finito, todo cuerpo es, también, cuantitativamente finito: Todo cuanto existe es distinto o determinado. Es así que un cuerpo es distinto o determinado por sus límites espaciales o por su magnitud finita. Luego todo cuerpo tiene límites espaciales o una magnitud finita.

5. *Eternidad.* En virtud de su inmutabilidad, el Infinito está totalmente libre de las condiciones temporales. Presencia inalterable sin comienzo en el existir, sin evolución, sin cesación en el ser.

Una vez purificada nuestra representación conceptual de Dios con los atributos negativos, es menester examinar los atributos positivos presupuestos en las negaciones:

I. *Realidad Infinita.* El Infinito es ser sin restricciones, de modo absoluto, inmutable, simple.
II. *Causalidad Infinita u Omnipotencia.* El infinito es la causa de lo finito, sin restricción alguna, de manera total, incondicionada, inmutable, simple. Hablamos de Omnipotencia, porque la causalidad creadora de Dios es su propia medida, no está medida por nada.

Implicados en la Realidad infinita, primer atributo positivo fundamental, encontramos cinco atributos trascendentales: 1) Absoluta distinción o Trascendencia (la causa no finita es distinta de su efecto finito); 2) Indivisión perfecta (el Ser divino excluye toda composición); 3) Ejemplaridad divina (causa ejemplar adecuada de lo finito que limita deficientemente el modelo trascendente); 4) Inteligilidad infinita (verdad subsistente, fuente y razón última de toda inteligibilidad); 5) Amabilidad infinita (en cuanto absoluto y causa de lo finito, Dios es la razón última de la amabilidad de todo ser finito).

Hay cuatro atributos implicados en los efectos de la causalidad divina: 1) Conciencia infinita; 2) Gozo infinito; 3) Vida perfecta o inmanencia absoluta; 4) Personalidad infinita; y cuatro atributos implicados en la causalidad divina como tal; 1) Ciencia infinita; 2) Benevolencia infinita; 3) Libertad creadora; 4) Sabiduría infinita. Queden por ahora tan sólo indicados los atributos de Dios, que la razón humana descubre, no sin advertir que nuestros pobres conceptos son incapaces de encerrar la plenitud del Ser Supremo. El estudio y la contemplación del universo creado, con todas sus maravillas, ponen de manifiesto, a su modo, la *omnipotencia,* la *omnisciencia* y la *infinita bondad de Dios,* ensanchando nuestros horizontes, pero induciéndonos a cultivar la humildad intelectual. Porque después de todo, nuestros medios intelectuales, tratándose de lo ultrasensible, son poco menos que nulos. Dentro de esa limitación y con ese espíritu, cabe considerar la relación que media en el Ser Infinito y los seres finitos.

9. EL SER INFINITO Y LOS SERES FINITOS

La experiencia me atestigua que hay seres particulares finitos. Ahora bien, si Dios es el Ser Infinito, ¿cómo conciliar su infinitud de Ser con la existencia de cosas que pueden ser sin ser Dios?

Lo finito no se puede sumar a lo Infinito para aumentar su perfección. Los seres finitos particulares son reales exclusivamente por participar en el valor del Ser Infinito. Nada hay en las incomunicables individualidades de las creaturas que no esté "contenido virtualmente" en el Creador. Nada nuevo añaden, en materia de perfección, a su causa infinita. No se trata de que los seres finitos sean partes o modos de ser finitos. Se trata de participaciones, esto es, de seres que poseen de manera "limitada" la perfección que en la Causa creadora se da de modo "eminente".

Porque participan en la perfección infinitamente activa del Creador, los seres particulares son activos. Todas las actividades particulares, cada una con su sello incomunicable, se coordinan, se suman, se subordinan para dar el resultado total querido por la Fuente del orden real. Esta Fuente trasciende todo el orden de la causalidad segunda y no se incrementa, en manera alguna, con las actividades de los agentes particulares, puesto que es la Actividad suprema y creadora.

Crear otro ser Infinito, otro ser divino, que se opondría al Ser Infinito, al Ser divino, es imposible por absurdo, por contradictorio. En consecuencia, el Infinito sólo es participable por seres finitos, compuestos, relativos, contingentes. Estos seres finitos se distinguen de Dios por la privación de su Perfección absoluta y se asemejan porque son participaciones análogas y dependientes de su Ser.

Tener plena conciencia de sí mismo equivale a conocerse como creatura. Gracias a su actividad, la creatura humana participa de la perfección de su Creador, conoce el orden universal y ejerce con él una causalidad que limita la perfección infinita del Autor del orden universal. La pluralidad determinada de las substancias finitas constituye un orden de naturalezas que se complementan mutuamente. No hay desórdenes esenciales en la creación, imputables a la Causa primera, porque repugnarían a la benevolencia y sabiduría divinas. Toda substancia creada puede alcanzar su perfección, desde el momento en que el mundo creado proviene de un acto de sabiduría y de amor. Sería imposible, por ejemplo, que existiese un pez con su natural necesidad de vivir en el agua y que el agua no hubiese sido "prevista" en el plan divino. Dios no hace absurdos, precisamente por ser quien es. Las actividades de las subsistencias finitas son proporciona-

das a sus naturalezas. Y las naturalezas están perfectamente ubicadas en el universo y ambientadas en su circunstancia.

A las causas segundas les ha sido dado el ser y con el ser la fuente de sus actividades. El influjo creador permanente sobre las causas segundas, proviene de la dación misma del ser con la perfección comunicada. Algo hay de original en cada ser finito que manifiesta inconmensurable grandeza de la potencia divina.

Por razón de la similitud ontológica que une todos los seres, cuanto existe como efecto de Dios constituye un único universo estático y dinámico. Este universo, mediante una determinada evolución, tiende hacia un orden final. El tiempo pasado no es eterno, como lo creyó Aristóteles, ni las revoluciones de los astros se suceden desde siempre, ni una infinidad de días han transcurrido hasta hoy. Fernando van Steenberghen nos ofrece razones decisivas: "o bien se concede que un día cualquiera del pasado está a una distancia finita de hoy y que, por consiguiente, ninguno está a una distancia infinita, y entonces ocurrirá que el pasado es finito (pues habrá un día, que, aun estando a una distancia finita de hoy, es el más alejado de todos y por lo mismo el primer día); o bien se afirma que uno o muchos días del pasado están a una distancia infinita de hoy; mas entonces, cómo concebir el tránsito de los días infinitamente distantes a los días situados a una distancia finita de nosotros? Es la incoherencia total" (75). Aunque "simultáneos", Dios y el mundo no son "contemporáneos". Mientras el mundo tiene una realidad sucesiva –deviene–, Dios no puede medirse por el comienzo de la evolución del universo creado.

Si partimos de hecho de que no hay ninguna realidad que no participe del Ser absoluto, nuestras acciones libres dependen ontológicamente de Dios y están destinadas a completar su obra. Porque nuestra libertad participa realmente en la soberana libertad de Dios, se puede afirmar que la relación de dependencia de la creatura respecto a su Creador no suprime la libertad creatural. Lo que sucede es que no puede aplicarse, en este caso, el modelo de la causalidad instrumental. Lo que Dios eficientemente hace es que la causa segunda haga, entre en acción como voluntad finita libre, promovida por Él. Aunque nos resulte un misterio la forma concreta según la cual Dios pueda hacer que la voluntad creada libremente, es lo cierto que ambos extremos –Supremacía de la Causa Primera y libertad del hombre– son igualmente verdaderos. Dada la imperfección de nuestro entendimiento, no podemos penetrar en el modo según el cual la Causa Primera mueve a la causa voluntaria. Siempre que entramos en los confines de la divinidad avanzamos casi ciegos y como tanteando entre sombras.

¿Hasta dónde podemos llegar en el análisis del hecho religioso, con las solas luces de la razón natural? El capítulo XX –último de la obra– está dedicado a trazar, en apretado resumen, los problemas y los temas fundamentales de la Filosofía de la Religión, Pero antes debemos investigar el fundamento y la esencia de la verdad.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(64) Pedro Caba. *Metafísica de los sexos humanos*, Ed. Índice, Madrid 1956, pág. 75.

(65) Santo Tomás de Aquino. *Suma Theologica*, I, q. 2, a 3; edición bilingüe, tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos.

(66) San Agustín. *Conf.*, VII, X.

(67) Fray Victoriano Capánago O.R.S.A. Introducción al tomo IV de las *Obras Completas de San Agustín*, B.A.C. Madrid MCMXLVIII, pág. 12.

(68) Joaquín Xirau. *Lo fugaz y lo eterno*. Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, México, D.F. 1942, pág. 122.

(69) Dr. Ángel González Álvarez. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1949-50, en la Universidad de Murcia.

(70) Santo Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles*, III, 50, razón 4a.

(71) Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica*, I, q. 12, a 1, edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos.

(72) Xavier Zubiri. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid 1944, pág. 440.

(73) J. Maritain. *Significado del ateísmo contemporáneo*, Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1950, págs. 9-19.

(74) Balmes. *El criterio*, Editorial Sopena, Argentina, 1944, cap. XXI, III, pág 106.

(75) Fernando van Steenbergen. *Ontología*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, pág. 278.

Capítulo 7

FUNDAMENTO Y ESENCIA DE LA VERDAD

SUMARIO

1. ¿Qué es la verdad? 2. Fundamentación de la verdad 3. El sentido de la verdad 4. La verdad mundana participa de la verdad eterna 5. Verdad y convivencia 6. Fidelidad a la verdad.

1. ¿QUÉ ES LA VERDAD?

¿Cuál es la esencia de la verdad? Ordinariamente se entiende por verdad lo real. Decimos, por ejemplo, que "fulano" es un verdadero amigo, indicando que se trata de un amigo real, auténtico. La definición tradicional de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus,* o mejor aún: *veritas est adaequatio intellectus ad rem* (la verdad es la adecuación del conocimiento con la cosa), entraña un sentido de conformidad, de concordancia. Lo contrario a la verdad –lo falso– es la falta de concordancia del enunciado con la cosa. Un juicio es falso cuando no presenta a la cosa tal como es. Pero aun en los juicios falsos hay elementos verdaderos. Si digo, *v.gr.:* "los alemanes son latinos", digo seguramente algo falso, pero es al menos verdad que existen los alemanes y que ciertos hombres son latinos. Un pensamiento que no se identificase con ninguna cosa, será imposible, nada en el orden del pensamiento. Por eso se ha dicho que una verdad está supuesta siempre en el error.

El hombre no podría vivir, si no tuviese la convicción de que sus facultades cognoscitivas le llevan a la verdad. Sería imposible obrar o abstenerse de obrar. Indudablemente la razón alcanza con certeza plena las verdades más elevadas del orden natural. Y ello es así, porque lo que es, es lo que causa en nuestro espíritu la verdad. Para ser plenamente escéptico habría que convertirse en vegetal. Es claro que al afirmar la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas estamos muy lejos de caer en el error, por exceso, del racionalismo. Nuestra razón alcanza no sin dificultad y a condición de someterse a una disciplina externa a ella.

Heidegger ha formulado el carácter ontológico fundamental del problema de la verdad, retornando a la aurora del pensamiento griego: la verdad es descubrimiento, revelación del ser de lo existente. De esta verdad original y esencial de todo predicado, está el estado manifiesto de lo existente, el ponerse al descubierto. La verdad de la proposición echa sus raíces en una verdad óntica. En su estudio intitulado *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit),* Martín Heidegger expresa que "si sólo mediante la aperticidad del comportamiento de la conformidad (verdad) del enunciado se hace posible, lo que hace entonces posible conformidad posee un derecho más original de ser considerado como la esencia de la verdad" (76). Pero ese comportamiento abierto a la potencia de lo real, se funda en la libertad. No se trata de capricho ni de subjetividad arbitraria, sino de un entregarse a lo real patente y manifiesto, de un dejar ser al ente. Esta libertad se identifica con la existencia del hombre. Antes que todo, la libertad "es el abandono al develamiento del ente como tal" (77). En este sentido, cabe afirmar que el hombre no "posee" la libertad como una propiedad, sino al contrario: la libertad

posee al hombre. Observa Heidegger que el error, como ocultamiento del misterio del ser, forma parte de la íntima constitución del hombre histórico. Concluye afirmando: "La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la sentencia: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia" (78). Corresponde a la ontología fundamental plantear y resolver la cuestión de la verdad de la esencia, de la verdad del ser. Hasta aquí el pensamiento de Heidegger sobre la esencia de la verdad. Apuntemos unas cuantas e indispensables observaciones críticas.

Al idealismo de "Ser y Tiempo" (la verdad como producto del *Dasein)* sucede ahora un realismo: el hombre está abierto a la verdad, pero no la engendra. Cabe preguntar si la antítesis entre la verdad de adecuación (lógica) y la verdad de revelación (óntico-preontológica) puede o no ser superada. En una nota preliminar al libro de Alfonso Waelhens *La Filosofía de Martín Heidegger,* el jesuita español Ramón Ceñal observa: "Que el conocimiento verdadero descubra la cosa en sí misma, es afirmación perfectamente admisible; que este descubrir se revele por sí como tal, en toda su radiante lucidez, sólo quiere decir que aquel conocimiento es evidente; pero que la verdad de este conocimiento se reduzca a ese su lúcido y puro descubrir, es lo que el análisis fenomenológico no da de ninguna manera. Este análisis nos hará ver que la pura percepción, la simple *apprehensio,* por muy diáfana y lúcida que sea, no es la verdad, al menos, la verdad consumada y perfecta, la que la evidencia verifica y descubre. Es en el juicio, en la complexión predicativa, explícita o no, donde la verdad como tal puede ser verificada; y esta verificación en todo juicio verdadero, también en el que versa sobre lo inmediatamente descubierto en la intuición, no dice otra cosa sino que el juicio se conforme con lo juzgado". La evidencia –propiedad de una verdad cualificada– no es la verdad misma. La verdad, como adecuación lógica, implica la revelación y el descubrimiento del ser mismo en su patencia. No es la *quiddidad* o esencia de la cosa conocida lo que causa la verdad, sino el ser: el ser de la cosa dicho y revelado en el juicio.

2. FUNDAMENTACIÓN DE LA VERDAD

La verdad –luz, alimento– es comunicada después de ser poseída. Todo hombre está empeñado en la indagación de la verdad. Y cuando se la descubre amorosamente en el silencio de la meditación, se pega al alma y le infunde vida interior. No es bien mostrenco, sino asunto íntimo, descubrimiento histórico con una filiación personal. El hombre no inventa la verdad, se acerca a ella y la recoge con reverente humildad. Pero en este acercamiento, el ser humano rasga la corteza de las cosas para alumbrar su secreto íntimo.

Al tener conciencia de nosotros mismos nos decidimos por la verdad. Esta decisión nos ennoblece y nos salva. Si acertamos a expresar lo que realmente es, preguntando a las cosas y a nosotros mismos qué es lo que ellas son, y qué es lo que nosotros somos, estamos en vías de encontrar respuesta a nuestro destino. Vivir humanamente es sentir la urgencia y necesidad de la verdad.

Sólo al hombre le aqueja el deseo de dar respuesta a aquella pregunta formulada por Pilatos: ¿Qué es la verdad? Pero antes de contestar a esta suprema y final interrogación nos preguntamos por la verdad de las cosas, de las cosas que cambian.

Cuando queremos saber qué es lo que las cosas verdaderamente son, no estamos utilizándolas o recreándonos en ellas. Estamos haciendo teoría. Actitud teorética que nos eleva sobre las cosas, desde el momento en que, inquiriendo por ellas, les arrancamos su secreto, que ellas mismas son impotentes para descubrir.

Nacimos para la verdad, aunque nos empeñemos algunas veces, en vivir en el error. Nos afanamos y nos desvivimos por descubrir el oculto tesoro de verdad que aprisionan las cosas. Porque "las cosas", agusanadas de temporalidad en su devenir incesante, están también angelizadas de permanencia en su verdad eterna" (Muñoz Alonso).

Realidad=Verdad. Esta equivalencia lleva implícita la afirmación de una verdad no creada por la mente humana. La verdad, como eterna que es, nos preexiste y nos trasciende. No creamos la verdad, pero sí la conocemos. Y al conocerla participamos de ella. San Agustín sostiene la percepción inmediata de Dios: nuestra inteligencia ve una verdad, la misma e inmutable para todos. Esa verdad o es Dios o es inexplicable sin Dios. En una forma intuitiva, el santo Obispo de Hipona ve la verdad absoluta (Dios) en toda verdad. Ninguna verdad, ninguna bondad, ninguna belleza habría sin la existencia de un Dios que no se confunde con lo creado, con lo participado y lo mudable. Si la mente del hombre participa de la verdad, es porque Dios –la Verdad– le hace partícipe. Nuestra razón pronuncia juicios verdaderos porque ve, en la inteligencia, las verdades primeras, o ideas, o principios. La inteligencia intuye; la razón concluye. En el interior del hombre están presentes a la inteligencia los principios. La razón establece nexos y relaciones, formula juicios y discurre aplicando los principios inmutables del juicio. La verdad, de la que nosotros y las cosas participamos, no proviene ni de nosotros ni de las cosas. El origen de las verdades inmutables, necesarias y uni-

versales, es Dios. Mi pensamiento, aun cuando sea causa de aquello que piensa, no es principio de sí mismo. Puedo concebir la existencia en términos de verdad, en términos referidos al sentido inteligible de mi propio existir; pero esto no significa que sea yo la verdad de mí mismo (la absoluta verdad de mí mismo). Si mi mente, finita y mudable, es capaz de una noción de la verdad absoluta y conoce verdades, es porque soy por la Verdad y para la Verdad.

La validez de nuestros juicios está respaldada por la objetividad de normas o principios en base a los cuales la razón juzga. Estas normas o principios del juicio no son mudables y finitos, por tanto, no puede ser un producto de la mudable y finita actividad racional. La Verdad que hace que la razón sea verdadera, sobrepasa y trasciende a esa misma razón. Porque hay normas verdaderas, hay juicios verdaderos. Y esas normas verdaderas o principios inmutables que son fundamento de la veracidad de los juicios, no pueden inducirse de la experiencia sensible. Porque lo más no puede salir de lo menos, lo inmutable y necesario de las normas verdaderas no puede provenir de lo mudable y contingente de las cosas. Aunque la verdad está presente en la mente, es más que la mente, porque fundamenta toda cosa verdadera y la mente misma. La verdad intuida no encuentra su adecuada subsistencia real en ninguna cosa existente. Queda como objeto ideal abstracto y supone un Sujeto real de la Verdad absoluta. De no haber una Verdad absoluta no habría verdad alguna.

Desde la propia intimidad inagotable percibimos el llamado de una verdad infinita que nos trasciende y que funda la realidad de las verdades finitas. La verdad presente en nuestro espíritu es una imagen de Dios, pero no es Dios.

Como San Agustín, también M.F. Sciacca encuentra que la fundamentación de la verdad es, a la vez, la prueba de la existencia de Dios. Pero no se limita a repetir a San Agustín, porque le sobra talento, y formula una prueba de la existencia de Dios –hundiendo sus raíces en el ser del hombre– que, al decir de Manuel Gonzalo Casas –y sin ninguna exageración– casi no tiene paralelo en la bibliografía contemporánea. "O no hay verdad –nos dice–, o si la hay sobrepasa a la razón, en cuanto que es dada a la razón y no puesta por ella.

En otros términos: o no hay verdad y con ello se llega a la conclusión absurda y contradictoria de que 'es verdad que nada es verdad'; o no hay verdad y también hay un más allá de la razón; o no hay nada que sea verdad" (79). Una vez ubicados los términos del problema, Michele Federico Sciacca pasa a formular, con toda precisión, la prueba. Hela aquí, con sus propias palabras:

"El ente inteligente intuye verdades necesarias, inmutables, absolutas; el ente inteligente, contingente y finito, no se puede ni crear, ni recibir de las cosas por medio de los sentidos, las verdades absolutas que intuye; luego existe la Verdad en sí necesaria, inmutable, absoluta, que es Dios" (80).

La teoría de la fundamentación de la verdad como prueba de la existencia de Dios, aducida por el filósofo italiano, la consideramos nosotros, más que como prueba rigurosamente lógica, como una meditación válida dentro del orden metafísico. En el plano metafísico es un hecho que las verdades necesarias, inmutables y absolutas intuidas por el hombre, implican a la Verdad, es decir a Dios. Pero en el orden del conocimiento, primero se conocen los efectos que mediante la prueba racional de la causalidad llevan a afirmar la existencia de Dios, y sólo entonces referimos las verdades a la Verdad. Dicho de otro modo: la realidad de Dios, anterior a las creaturas en el orden óntico, como creador que es de ellas, les es posterior en el orden lógico, pues sólo por ellas llegamos a conocerle. Examinando el fundamento de la verdad, conviene ahora destacar su sentido.

3. EL SENTIDO DE LA VERDAD

Cuando la verdad nos posee, surge la ciencia. Los griegos daban el nombre de *aletheia* al "descubrimiento", a la "patencia" de las cosas. La verdad era, para ellos, una propiedad del ser real. La significación primitiva del vocablo fue –según Kretschmer y Debrunner– algo sin olvido; algo en que nada ha caído en olvido completo. Por la idea de completud se pasó a la de patencia. La verdad de las cosas en cada existencia del hombre, supone que aquellas están propuestas a éste.

La presencia humana en el mundo posibilita –no genera– la verdad. La inteligencia reviste la forma misma de las cosas. Zubiri expresa, con gran concisión, que "la verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas" (81). Pero la verdad no es tan sólo un atributo del conocimiento –tema de la gnoseología crítica– sino ante todo una determinación trascendental del ser en cuanto ser. Y en este sentido ontológico de verdad, no cabe una definición exhaustiva. La universalidad de la verdad impide que sea abarcada por una definición demarcadora. Partimos del reconocimiento de su existencia, como hecho original, para dedicarnos al problema de la esencia de la verdad de las cosas y del hombre. Esta verdad que nos sale al encuentro en la realidad mundanal nos remite a Dios: su origen y fin.

El ser aparece, se devela al sujeto cognoscente. Y este aparecer –promesa de revelación– viene preñado de certidumbre, de confianza. Por eso se ha dicho que "la verdad no es sólo *aletheia*, estado de no culto, es también *emeth* (palabra hebrea de uso frecuente en la *Biblia*);

fidelidad, constancia, autenticidad. Donde hay *emeth* uno puede confiarse". Por una parte los entes son recogidos y comprendidos en el hombre y, por otra parte el hombre se introduce en el mundo englobante y abierto del ser. Medimos la verdad por el objeto, pero esta medida incluye libertad y elaboración creadora de lo externo. En otras palabras: medimos y somos medidos. "La verdad aparece en el mundo como repartida en innumerables sujetos que están abiertos uno para otro en la originaria actitud de la disposición, y que esperan uno de otro la comunicación de aquella parte de la verdad –apunta Hans Urs von Balthasar– que les ha sido confiada por Dios como participación en su infinita verdad. En esta recíproca abertura y en este estar –a disposición– los sujetos finitos reflejan así la suprema medida de lo que se puede captar en el mundo finito de la infinita abertura de la divina verdad" (82). Piénsese que si Dios no conociese un ente no podría ser conocido por ningún hombre, porque no existiría en cuanto ente; carecería de medida del ser y, consiguientemente, de verdad.

Podemos decir libremente la verdad o mentir, porque nos autoposeemos, porque disponemos de nosotros mismos. Somos responsables de la verdad en cuanto develamiento y en cuanto comunicación. El amor es inseparable de la verdad: la esclarece y la posibilita. Estamos llamados –todos, sin excepción– a dar testimonio de la verdad. Abrirse a la verdad, y abrirse en la verdad para los otros es cumplir la ley de nuestro propio ser. Tenemos la certeza de que somos hombres para algo más que para dar con nuestros huesos en una tumba. Por eso me ha parecido siempre magnífico el lema de la Universidad de Nuevo León:

Alere Flamman Veritatis. Si la administración de la verdad está confiada a la libertad humana, es preciso alentar la flama de la verdad. Condenados como estamos a la muerte, debemos apresurarnos --con inquebrantable voluntad y sin descanso– a dar nuestro mensaje –grande o pequeño, pero siempre auténtico– antes de pasar a aquel estadio en donde tenemos la certeza –los creyentes– de que sobran los mensajes porque toda está a la vista en su más prístina patencia. Pero todo develamiento todo mensaje debe estar al servicio del amor que abraza y excede a la verdad. Otra cosa sería exhibicionismo o escándalo.

Si sabemos polarizar la verdad finita –nuestra verdad parcial– hacia la verdad absoluta, estaremos en el origen del movimiento de la verdad, poseídos por el amor y en camino de salvarnos. Las cosas son como Dios las ve. El conocimiento que de las cosas tiene Dios –arquetípico y ejemplar– es el único absolutamente exacto, correcto, verdadero. Resulta natural, entonces, que sólo desde Dios nos podemos ver los hombres.

El hombre es un ser dialógico. La verdad tiene también, en consecuencia, un carácter dialógico, social. Florece con el coloquio de los espíritus libres. Cada hombre tiene la posibilidad de enriquecer su propio campo visual con el de los otros. Cada hombre capta, sostiene y transmite la verdad de manera personal. Y todo ello sin mengua del carácter universalmente válido y supratemporal de la verdad. Si se habla de individualidad de la verdad dada por la situación, es porque prescindir de este carácter concreto sería ocuparse de una simple abstracción. El continuo cambio de las perspectivas individuales y de las situaciones interiores, va constituyendo la historia de la verdad. En el ser, en la verdad, habrá siempre un fondo de misterio y, por tanto, una inagotable fuente de sorpresa. De ahí nuestra perpetua inquisición de la verdad. ¿Pero es que puede ser otra cosa la filosofía? "Busquemos, sugiere San Agustín, como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza" (83).

Al buscar las verdades mundanas descubrimos, en su más íntima contextura, una participación en la verdad eterna.

4. LA VERDAD MUNDANA PARTICIPA DE LA VERDAD ETERNA

Lo verdadero y lo falso, en su sentido más radical, se predican de la intelección, no de las cosas. Verdad y falsedad ontológicas corresponden a las cosas en tanto que pueden ser objeto de conocimiento intelectual. Una caja de cigarros de chocolate es ontológicamente falsa como cajetilla de cigarros, porque es propicia para "ser juzgada" verdadera cajetilla de cigarros, en virtud de poseer las condiciones para poder ser falsamente entendida. Trátase, por supuesto, de una falsedad ontológica accidental, no esencial. La cajetilla de cigarros de chocolate es algo verdadero como cajetilla de cigarros de chocolate. Lo que sucede es que nuestro entendimiento finito no aprehende íntegramente al ser, porque le falta inteligencia. Para captar el ser en su plenitud se requiere el entendimiento absoluto. Las cosas tienen una relación real de dependencia con el entendimiento creador. En Dios, la inteligencia del ser y su intelección no son diferentes. Pero el hombre tiene que poner en contacto, mediante la actuación de su espíritu, la inteligibilidad del ser con la intelección cognoscente. Conocimiento de la verdad significa, en este sentido, la actividad espiritual contemplativa y desinteresada que se ordena a la posesión del ser tal cual es.

Por nuestra actividad contemplativa nos orientamos hacia la pura posesión de la verdad ontológica, hacia la conquista del ser y de la habencia. Y esta conquista enriquece el espíritu. El error no existe en las cosas, existe en la inteligencia; no se da en el concepto, se da en el juicio. Sólo el juicio atribuye, predica notas –constitutivas o reales– a las realidades concretas. La certeza se ha definido conceptualmente como el "asentimiento firme fundado en la evidencia". Toda duda –me lo dice mi intuición– sería irracional. Fundado en esta inconmovible evidencia, San Agustín advirtió: los hombres han dudado de todo lo imaginable. "Pero ¿quién dudará de que él mismo vive y recuerda y reconoce, y quiere y piensa, y sabe y juzga? Pues aun cuando uno dude, vive: quien duda se acuerda de aquello de que duda; quien duda reconoce que duda; quien duda juzga que no debe dar su asentimiento a ciegas. Por consiguiente, aunque uno pueda dudar de todas las otras cosas, no puede dudar de las dichas, pues si ésas no fueran reales, no podría dudar en general de algo" (84). Ante la evidencia del objeto queda, pues, excluida, toda vacilación dudosa. Percibo o experimento inmediatamente el conocimiento de un ser real, que está como real en mi conciencia. No se trata de una conformidad entitativa, sino de una expresión conceptual de lo que realmente es así. Mi entendimiento no tiene que convertirse en océano para estar en aptitud de juzgar con verdad acerca del océano. Entre el modo de ser intelectual y el modo de ser del objeto habrá siempre una diversidad esencial. Por eso el metafísico alemán G. Söhngen ha llamado a la verdad, relación entre dos relaciones, esto es, entre la relación estructural ideal del predicado y el sujeto por un lado, y la relación estructural real, por ejemplo, del accidente y la substancia por otro (85). En todo caso, la representación conceptual del objeto –unida a la percepción del mismo– precede a la visión de la verdad del juicio *(perceptio veritatis)*.

Un objeto preyacente, "trascendente" a nuestro entendimiento que juzga, rige de alguna manera el acto de juzgar. Santo Tomás apunta que "el fundamento de la verdad del juicio es el ser del objeto, no su verdad. Por eso dice el filósofo: una opinión o dicho es verdadero, porque la cosa es, no: porque la cosa es verdadera" (86). Pero lo que nos dice el filósofo (Aristóteles) es que si hay en general verdad finita y ser finito es por una manifestación creadora y libre de Dios. Aristóteles nunca llegó a la verdad como participación. Nuestras verdades del mundo están marcadas por la contingencia. Un permanente misterio se entrevé tras toda verdad mundana y finita. Se divisa un infinito trasfondo, que carece de fundamento porque está totalmente en sí mismo. Si rompiésemos esta participación se desplomaría la verdad mundana, cesando de ser verdad. Y es que "el mundo como totalidad, y todo ser singular y toda verdad singular intramundanos, son –como bien lo expresa Hans Urs von Balthasar– un genuino aparecer de Dios. El signo en el que Dios se expresa no representa obstáculo para decir lo que quiere decir. Entre contenido y expresión no hay intervalo porque la expresión procede totalmente de lo que se revela y está determinada por el contenido que debe expresar. No hay una materia extraña en la que Dios hubiera acuñado sus ideas: la única 'materia' existente, de la cual Dios crea el mundo, son su libre voluntad y sus externas ideas. Por eso, en la creación, la esencia de Dios puede transparentarse sin trabas hasta el punto de que el contemplador de las cosas mundanas pueda ver el modelo a través de la imagen, y olvidar que no lo ve directamente sino en el espejo de la creatura" (87). Es preciso, en consecuencia, no dejarnos seducir por la ilusión de atribuir a las cosas, como propiedad suya, esa eterna verdad que irradian por participación de Dios. La verdad absoluta está allende las creaturas. De ahí esa tensión de la verdad mundana hacia la verdad divina: fundamentación última y suprema medida. El "porque" de la vida nos remite a la voluntad divina que es, a la par, suprema razón. La libertad de Dios es idéntica a la Ley de la necesidad. La libertad del hombre, sin la mano creadora de Dios, es un 'ser en la nada".

La vida humana, la vida de cada cual, ha de coincidir con la creciente verdad que tiene por permanente trasfondo y horizonte a la verdad infinita. La viva verdad mide al ser viviente. Y esta medida es también amparo, misterio íntimo. Estamos desnudos ante Dios. En Él poseemos, las creaturas, nuestra común verdad. En situación y en circunstancia, conviviendo, nos abrimos a la verdad. ¿Qué relación existe entre verdad y convivencia?

5. VERDAD Y CONVIVENCIA

El yo no es un simple dato psicológico, ni es un hecho sensible objetivamente observable, ni es una suma de vivencias. Hay un conjunto de actividades psíquicas que aparecen y desaparecen: impulsos, pensamientos, deseos, etc. Pero estas vivencias que van y vienen están referidas y surgen de un fondo permanente y estable: el yo ontológico. Toda vivencia revela un aspecto del yo ontológico, pero el yo ontológico no puede reducirse a las vivencias (yo psicológico) porque las trasciende. El yo *matrix* (u ontológico) es el centro del campo de la conciencia, con un altísimo grado de continuidad e identidad. Tiene funciones, pero no es función, sino estructura conciente. Todas mis actividades físicas y espirituales tienen al "yo" como centro unitario de imputación. De ahí que no quepa decir que el yo es trascendente.

Trascendente sería, únicamente, el yo ideal que da sentido a la tarea y hacia el cual se encamina la multiplicidad de actitudes.

Entregarme a la propia vocación es reconocer lealmente mi puesto en el orden universal. Dentro de este orden las cosas se presentan como instrumentos propicios o como obstáculos para el cumplimiento de la tarea personal. Entes y circunstancias adquieren consistencia y seriedad. El mundo se ofrece como una adecuada disposición de cosas a su fin, pero, también, como campo propicio para la resistencia a la vocación y como posibilidad de fracaso.

Si yo fuese la verdad, no la buscaría. Y la busco porque estoy hecho para la verdad. "Busco lo positivo absoluto (el ser-verdad) con toda la positividad de que mi naturaleza de hombre es capaz", expresa Sciacca. En otras palabras: la verdad integral es un punto de convergencia integral del hombre total. En este sentido cabe decir que la filosofía es, por todos conceptos, ciencia de la realidad espiritual.

Aun antes de que mi espíritu conozca la verdad, e independientemente de este conocimiento, la verdad es. Agustinianamente hablando podemos decir que si la verdad que me precede –eterna e intemporal– no existe más que por un pensamiento que la piensa, "sólo un pensamiento eterno e inmutable puede pensar eternamente la eterna e inmutable verdad". Todas las verdades singulares que pensamos los hombres penden de la Verdad absoluta. Estas verdades, aunque interiores, nos trascienden. Porque hay una Verdad, somos capaces de juicios veraces.

Como buscadores de la verdad pura, los filósofos no son súbditos de nada, excepto de esa verdad que se sondea para hundirse en ella. Amor que libera de ataduras terrestres y que dota al espíritu del señorío y de la dignidad que le corresponde. Renuncia purificadora que forja hombres más allá de la caducidad y de la indigencia. Por ser una búsqueda de la verdad, la filosofía es salutífera. Búsqueda que es preciso insertar en el momento histórico, porque el descubrimiento de la verdad –sucesivo y progresivo– se hace en el tiempo. Siempre cabe descubrir, en diversos momentos históricos, aspectos diversos de una norma universal y eternamente válida. Cuando se afirma que nada es verdadero o que no existe la verdad se está haciendo renacer –sin saberlo ni quererlo– el problema de la verdad.

Nuestro pensamiento, aunque pensamiento de un ser-en-el-mundo, trasciende el mundo y se dirige hasta el fundamento mismo del universo, sin tener la pretensión de adquirir, en el orden natural, el conocimiento propio de Dios.

Es cierto que vamos a lo verdadero con los otros, o no es a lo verdadero que vamos. Esto por el hecho originario y fundamental de que vivir es convivir. Pero de aquí no cabe concluir, como lo hace Maurice Merleau-Ponty, que "nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros", y que "yo no pienso ni según lo verdadero solamente, ni según yo sólo, ni según el prójimo únicamente, porque cada uno de los tres tiene necesidad de los otros dos y será absurdo sacrificárselos" (88). Una cosa es que la verdad –descubierta en la historia– se me dé en situación y en circunstancia, y otra cosa muy diferente es sostener, erróneamente, "que no hay juez en última instancia". Sólo destruyendo la noción misma de verdad –necesaria, objetiva, universal, válida– cabe seguir usando su nombre para hacer pactos o acomodos.

Mientras que las cosas coexisten, los hombres conviven. En un caso se trata de simple yuxtaposición; en el otro de la comunidad amorosa. Necesito convivir para poder vivir humanamente. Estoy ligado a los otros –mismidades personales– desde el momento en que reconozco el hecho de mi nacimiento. Y los otros, a su vez, ven en mí a "otro sí mismo" que vive en una "comunidad fundamental de intereses y de directivas". Atentar contra esta solidaridad es deshumanizarse y, por lo mismo, afectar contra la propia persona. Pero ya el hecho mismo de que el atentado sea posible manifiesta el ineliminable riesgo y la exigencia de lealtad. El futuro es una incógnita. Y la incógnita cabe contemplarla como una amenaza o como una esperanza.

En medio de innumerables vicisitudes banales y frente a un extenso repertorio de posibilidades, debo elegir mi posibilidad para cumplir mi vocación y para realizar la ubicación que me corresponda en el mundo y con mis semejantes.

6. FIDELIDAD A LA VERDAD

El amor por la verdad es, ciertamente, cumplimiento de toda la justicia, pero es algo más que mera justicia. Allende la fría objetividad nos encontramos una fuerza creadora dentro de la esfera de la verdad absoluta y personal de Dios. Si la creatura humana no se propusiera tomar esa fuente creadora que reside en la verdad que es también camino y vida, el servicio a la verdad sería seco, estéril, nada tendría que dar. Si a causa de su ser el hombre está abierto hacia Dios, hacia Dios-Verdad; a causa de su libertad se decide por Dios-Verdad. La decisión significa una abertura de la voluntad y esta abertura tiene su medida en la de la intelección que, a su vez, tiene que coincidir con la revelación de la verdad.

Todo lo que es verdadero y puede explicarse con sentido reposa en la eterna verdad divina. Y esa verdad

eterna y divina es algo que tiene su fundamento en el amor. Nuestro anhelo de verdad, sin el amor, nos cegaría tal vez por tanta luz. Pero el amor que se convierte en adoración glorifica la verdad que entrevemos en nuestro estado de itinerantes.

¿Qué es la fidelidad a la verdad? Podríamos definirla como la voluntaria, vital y completa devoción de una persona a la verdad. Esa voluntaria, práctica e íntegra devoción de un ser humano a la causa de la libertad entraña un testimonio. Ese significativo testimonio reviste un alto valor ético. La fidelidad a la verdad incluye la solidaridad con las otras personas o, mejor aún, con una comunidad de prójimos. De nada aprovecharía conocer muy bien la verdad si no diésemos testimonio de ella. No dar testimonio de la verdad resulta perjudicial a la fidelidad con los otros.

En su *Retórica,* Aristóteles advertía que el testimonio puede referirse "a cuestiones de hecho o a cuestiones de caracteres personales", que también son creadores de hecho.

Para valorizar la credibilidad del testimonio se requiere considerar: 1. Lo atendible del testimonio, desde el punto de vista personal y subjetivo *(fides textium);* 2. La probabilidad objetiva del hecho del cual se da testimonio. La credibilidad del testigo de la verdad se funda, en parte, en la sinceridad y, en parte, en la competencia del testimonio. La probabilidad objetiva del hecho depende de la posibilidad absoluta o relativa del hecho mismo. El conocimiento de la verdad nos exige un testimonio inmediato. Los demás pueden creer o no creer lo que decimos, pero a nosotros nos toca decir lo que ha sucedido y cómo ha sucedido con absoluta fidelidad a una verdad que encontramos en nuestra intimidad, pero que es más grande que nuestra intimidad porque la trasciende y es eterna.

Tanto los actos cognoscitivos como las respuestas, tienen un carácter intencional. Pero la intencionalidad difiere en uno o en otro caso. El acto cognoscitivo de la verdad es una conciencia leal, es decir, del objeto. Podría decirse que cuando contemplamos la verdad estamos, *Sit venia verbo* vacíos; todo el contenido está por parte de la verdad. La intención viene, por decirlo así, de la verdad hacia nosotros: la verdad se revela a nuestra mente, nos habla y nosotros escuchamos. En la respuesta que damos a la verdad, está entrañada una actitud testimonial o de fidelidad. La intención va de nosotros a la verdad y a quien escucha esa verdad. El lenguaje expresa este hecho con las palabras "esta es la verdad y la diré siempre, cueste lo que cueste". En esa respuesta de fidelidad a la verdad soy yo el que habla: el contenido de mi acto se dirige a la verdad que digo para bien de quienes me escuchan y de la sociedad entera. Es mi respuesta de respeto a esa verdad que de Dios es y de Dios viene. Conocer la verdad es un acto puramente receptivo; una pasividad activa, si se quiere y una receptividad activamente realizada. Eso es todo. Trátase se un elemento receptivo que pertenece a la esencia de todo conocimiento. La respuesta a la verdad tiene un carácter activo, espontáneo, valioso. No podemos querer nada que no sea conocido antes *(nihil volitum nisi cogitatum).* La voluntad de verdad es el testimonio general para todos. Las respuestas que se den ante lo verdadero; el conocimiento previo de la verdad es el término general para los actos cognoscitivos. Mi respuesta irá teñida, como es natural, de afectividad: tristeza o alegría, amor o indignación, temor o esperanza. Pero la fidelidad a la verdad no se altera. Cuando repruebo, por ejemplo, una calumnia, una mala autojustificación o un adulterio, la fidelidad a la verdad está por encima de la tristeza, del desprecio y de la indignación que me causen esos hechos. La verdad es que moralmente es mala la calumnia y malo el adulterio. Y que no puedo admitir vanas autojustificaciones. No son las verdades de los hechos las que hablan, sino nosotros que conocemos estas verdades, por lo que son y por lo que lesionan a las personas y a la vida de convivencia. Estas respuestas no son "libres" en el sentido completo de la palabra, aunque tampoco están sujetas a una causalidad bruta. No se trata de impulsos y apetitos, sino de amor a lo que se revela tal como es: bueno o malo.

"Santamente existe –afirma Dietrich Von Hildebrand en su *Etica Cristiana*– una santa ira; es decir, una ira que es la pura repulsión de algo que tiene un desvalor, de algo que merece y clama por una tal repulsa". Es el caso de los profetas airados del Antiguo Testamento cuando recriminan a los poderosos por sus pecados de lujuria adulterina. Ahí queda el testimonio de Juan Bautista frente a Herodes y su mujer ilegítima. Esas respuestas de los profetas y de Juan Bautista son respuestas de valor de seres humanos que se saben o se sienten ordenados y llamados a una verdad y a un bien que les trascienden. Verdad y bien que se funden y confunden, y que no son ni de hoy ni de ayer porque, son eternos.

Al hablar de la fidelidad a la verdad y del testimonio que todo hombre bien nacido debe dar ante lo verdadero, me viene a la mente –no sin contenida emoción– el testimonio de los mártires.

Mártir, en griego, significa testigo. Los mártires sufrieron y murieron por dar testimonio de Dios. Esa actitud vital interesa a una filosofía de la verdad y a una filosofía de la muerte.

Morir es, para los mártires, un logro. La filosofía no puede desentenderse de esa experiencia valoral.

Sócrates –mártir de la moralidad y de la legalidad– ofrece un luminoso, sublime testimonio de la verdad: "He aquí, atenienses, la verdad pura". No os oculto ni disfrazo nada; aun cuando no ignoro que cuanto diga no

hace más que envenenar la llaga y esto prueba que indago la verdad, y que tal es el origen de estas calumnias. Sócrates muere para dar testimonio de la verdad acerca del hombre, acerca del bien y del mal, acerca de Dios y del alma inmortal. Muere, habiendo podido huir, porque no quería vulnerar la seguridad jurídica que le prestaba la constitución y las instituciones políticas de Atenas. No quiso recurrir a lamentos, suspiros, lloriqueos, súplicas, como solían hacerlo los otros acusados. Habla con la verdad, por la verdad y para la verdad ante sus jueces –los buenos y los malos–, porque se siente comprometido, amante, testigo de la verdad. Murió por la verdad y entró –así lo espero– en la eterna posesión de la verdad. ¿Y qué son las verdades por las que murió Sócrates, sino destellos de aquella Verdad que es Dios?

La verdad que verdaderamente buscamos los amantes de la sabiduría es eterna, no tiene comienzo ni fin, no conoce el nacimiento ni la muerte. Esa verdad cura nuestras culpas, nos salva de la perdición, nos fortalece en la vida y en la muerte. Sólo la verdad rompe las cadenas de las esclavitudes de los falsos amores, de los falsos principios, de las falsas doctrinas. Cuando nos identifiquemos con el Dios-Verdad seremos libres: *veritas liberavit vos*. Los adúlteros, los engañadores, los hipócritas nunca serán los bienaventurados, los limpios de corazón. Quienes no están en la verdad elaboran a su capricho sus propias leyes, para sí y para vivir en sociedad; es el "yo inferior" que se va en la aversión por la región de la desemejanza. El "yo superior", en cambio, retorna, por la conversión, hacia el yo divino y se gobierna por sus leyes. En ese *ordo amoris* se encontrará la verdadera liberación.

Siempre que conozcamos la verdad, amemos la verdad, enseñemos la verdad, defendamos la verdad; –si verdaderamente lo hacemos– estaremos dispuestos a morir por la verdad. Entonces, y sólo entonces, viviremos en Dios y Dios vivirá en nosotros. No cabe mejor vida y mejor muerte.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(76) Martín Heidegger. "De la esencia de la verdad", traducción del alemán por Humberto Piñera Llera, *Revista cubana de filosofía*, Vol. no. 10, enero-junio de 1952, pág. 10.
(77) Martín Heidegger. *Op. cit.*, pág 13.
(78) Martín Heidegger. *Op. cit.*, pág 21.
(79) Manuel Gonzalo Casas. *¿La existencia de Dios?* Editorial Richardet, Tucumán, Buenos Aires, 1955, pág. 52.
(80) Manuel Gonzalo Casas. *Op. cit.*, pág 70.
(81) Zubiri. *Naturaleza, historia, Dios* Madrid, MCMXLIV, pág. 28.
(82) Hans Urs von Balthasar. *La esencia de la verdad*, Editorial Sudamericana, pág. 47.
(83) San Agustín. *De Trinitate*, IX, c.1.).
(84) San Agustín. *De Trinitate* 10, 10 n. 14; ML 42, 981.
(85) G. Söhngen. *Sein und Gegestand,* Miinster, 1930, pág. 122.
(86) Santo Tomás. *S. Th.* 1 q. 16, a. 1 a d 3.
(87) Hans Urs von Balthasar.*Op. cit.*, pág. 262.
(88) Maurice Merleau-Ponty. *Elogio de la filosofía*, Ediciones Galatea, Buenos Aires 1957, pág. 29.

Capítulo 8

FUNDAMENTO Y ESENCIA DEL BIEN

SUMARIO

1. El bien 2. Hacia el Bien Supremo 3. *Ordon bonorum* 4. La sinceridad en el bien 5. Bien personal y bien común.

1. EL BIEN

Estamos en constante relación con el bien. Como el ser, como la verdad, como la belleza, el bien es una noción inmediata, un trascendental, un objeto universal que todo ser busca para sí. Bueno es lo que todos apetecen, decía Aristóteles, y con él la filosofía medieval. Se apetece el bien precisamente porque perfecciona, porque hace ser lo que está vocado a ser. Abrazando a todos los entes, el bien permanece, no obstante, superior y distinto de ellos. Capaz de corregir las naturales deficiencias de cada ser, el bien resulta deseable porque es perfecto. He aquí la íntima razón de la bondad: *unamunquodque dicitur bonum in quantum est perfectum* (*Sum. Theol.* 1-5- c).

El bien no sólo es objeto de deseo, cosa exterior y por lo mismo inasimilada y no poseída, sino que es también ya cierta perfección en el ser individual. Por eso se atribuye a todos los entes. ¿Es que podría concebirse algún ente que no poseyese algo y que no fuese algo?

Entera posesión de sí mismo, identificación total y completa –sin nada de opacidad– con lo que es, adecuación de la mismidad: todo ello podría desprenderse de aquella profunda y sencilla frase del aquinatense: *integritas sive perfectio* (*Sum. Theol.* 1-39-8-c). La perfección es la integridad absoluta. Ahora bien, sólo Dios es íntegramente él y se posee a sí mismo en plenitud. Por tanto, Dios es el ser íntegro que nos atrae por su luz. Este "sol de las inteligencias", como poéticamente le llama San Agustín, carece de tendencia y de deseos, permaneciendo *unum, bonun, verum;* pero simple, sin composición, sin referencia a otro ser. No sólo identifica en sí las cosas y nos suministra la razón íntima y la finalidad última de los seres. Es posible, en consecuencia, poseer el bien por el mismo bien, esto es, por la interioridad del ser personal. La perfección cubre y cobija a las cosas en toda su entidad. Su ser y bondad participadas nos hacen asignarles su verdadero valor.

Amamos el bien por su perfección. Si no nos fuese semejante no lo podríamos apetecer. Queremos integrarnos más y más en la misma bondad. Porque aunque somos bondad –relativa-deficiente– apetecemos más bondad, mayor adecuación a nosotros mismos, máxima permanencia en la perfecta integridad del propio ser. Tenemos potencia o virtud para acercarnos a la bondad. El principio eficaz de obrar consigue la perfección de la naturaleza. Y lo bueno es difusivo.

Como hombres, nuestro bien humano consiste en ser, en permanecer, en obrar como seres humanos. Las operaciones se producen y terminan en el propio ser. La forma propia del hombre es lo que le hace ser animal espiritual. Consecuentemente para que su actividad sea verdaderamente humana, menester es que se conforme en todo con la recta razón y con las necesidades íntegras del espíritu. Sólo disminuyéndonos a nosotros mismos podemos privarnos de asimilar una inagotable verdad, bondad y belleza.

Con la visión de la habencia (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito) y del fundamento de la habencia (Suprema Realidad Irrespectiva) empieza nuestra perfección. Iluminamos, con nuestra luz intelectual, cada cosa que acogemos para centrar en ella nuestra atención, elevándola a un orden superior. Moral, arte y ciencia, son buenos en sí en la medida en que perfeccionan al hombre en su ser íntegro y completo. Porque el principio último de todo obrar es la persona.

Obramos siempre en vista de un objeto. Consiguientemente por el objeto se determina el contenido y la clase de obrar. Un orden de ser y de valores preside el mundo objetivo. Si el obrar afirma una relación objetivamente lesiva del ser para el hombre, es un obrar inmoral. La conducta que favorece al hombre como un todo y lo perfecciona, es una conducta objetivamente moral. Y es claro que al hablar del hombre no podemos desligarlo de sus prójimos, porque existir es coexistir originariamente. Lo que destruye al individuo injustamente, lesiona a la comunidad. Por supuesto que en la práctica la regla general tiene que ser aplicada a casos particulares por los hombres.

No hay verdadero orden moral sin un fundamento en el orden entitativo. Podrán mudar las circunstancias o el conocimiento del orden moral, pero la constitución misma de un hecho –moral o inmoral– no puede variar.

La persona espiritual e inmortal del hombre se altera con cualquier hecho inmoral. Su tendencia al ser es algo dado. ¿Dado por quién? Tenemos que remontarnos a la voluntad creadora de un Dios para explicarnos esa nuestra ultimidad otorgada. La obligación moral surge de nuestra propia entidad como un desborde de nuestro ser. La conciencia aplica las leyes abstractas a cada caso concreto. Actuamos para lograr la mayor plenitud del ser de nuestra humana personalidad.

Es preciso distinguir el bien relativo o *bonum secundum quid* (el cual se subdivide en ontológico y técnico) del bien absoluto o *bonum simpliciter* (bien honesto), que es el propio de los actos humanos en tanto que humanos. El dinamismo real de nuestra voluntad está orientado a un fin último: el bien en tanto que perfecto. Queremos los bienes imperfectos o restringidos en la medida en que tienden al bien perfecto y participan de él. Sin un último fin no hay fines intermedios. Y este último fin o Bien supremo se nos presenta, a los seres libres, como algo que "debe ser" buscado, no como algo que "tiene que ser" por necesidad física. No cabe eludir esta alternativa: o nos ordenamos, por nuestras acciones humanas, a un ente creado o nos ordenamos –si no de un modo actual por lo menos de una manera virtual– al Ser fundamental y fundamentante.

2. HACIA EL BIEN SUPREMO

La tendencia al bien es universal porque el bien es de suyo ser y perfección. En este sentido hay que entender el axioma aristotélico: "bien es lo que todos los seres desean". Podemos decir: bien-fin. Todo ente es bueno en cuanto y en la medida que es ser. El ser y el bien son convertibles, puesto que todo ser es bueno para sí y consiste en su propia perfección. A más de esta "bondad formal" que capacita a los entes para satisfacer el deseo de otros entes y para comunicarles la perfección faltante, habría que decir, no obstante, que la bondad activa reposa sobre la bondad formal. ¿Acaso podría concebirse la apetibilidad sin la perfección del ser?

El *bien útil* –que sirve de medio para conseguir un bien–, el *bien deleitable* –que nos proporciona goce y alegría– y el *bien honesto* –que nos atrae por la perfección que nos brinda– son bienes análogos. El bien honesto es el único que responde a la finalidad esencial del ser. En consecuencia, es el analogado principal, el bien primero y propiamente dicho. El bien útil y el bien deleitable son analogados secundarios. Trátase de una analogía de atribución.

El bien no es –como lo pensaba Platón– una idea separada y universal. De ser así, todos los bienes terrenos no serían propiamente bienes, sino reflejos de la idea del bien. La filosofía de los valores –platonizante en los más de sus exponentes– pretende "pegar" a la realidad "cualidades" que la tornarían valiosa. Esas esencias flotantes –que según se dice "no son sino que valen"– tendrían la curiosa virtud de convertir una cosa sin ser ellas nada existente en algo valioso. ¿Cabe mayor incongruencia?

La realidad entera es buena. El bien no está flotando en el éter –*topos uranos*–, por encima de la realidad. Si es algo que se posee y con lo cual se opera, no puede ser una idea separada. El bien está en la realidad, es la realidad. Realidad que es buena porque proviene del Ser Supremo que es absolutamente bueno en sí. Desde la simple materia, apta para la asunción de la forma ordenadora, hasta el más alto escalón del ser finito, el mundo se va perfeccionando en una creciente espiritualidad. En el hombre se da un supremo despliegue, el bien mismo, que supera el egoísta afán de goce. Verdad, bien y belleza conducen al *summun bonum* o *bonum omnis boni*. Este Supremo Bien o Valor de los Valores –en un sentido realista– determina la escala axiológica de todos los bienes del universo. "Oh Dios –exclama San Agustín–, bondad y belleza en quien y por quien es bueno y bello todo cuanto es bello y bueno" (*Solil.* I, I, 3). El ser bueno reposa sobre el orden, sobre la perfección ontológica de la realidad efectiva, y no sobre "una esfera de validez irreal" o sobre "un reino de idealidad autoconsistente". El fundamento metafísico de la bondad de las cosas

estriba en su relación con Dios. El valor íntimo de los bienes hay que relacionarlo, pues, con el Valor absoluto. Desvinculadas de Dios, las cosas sólo pueden suscitar una codicia concupiscente. Puestas en relación con Dios, las cosas adquieren un resplandor de la perfección divina. Tras de todo lo finito y más allá del mundo terreno, se extiende el gozo en el *summun bonum*. El mundo corpóreo, que sentimos como el más espléndido, sirve tan sólo de escala para alzarnos hasta el ser esencial, hasta la luz fontal divina. Habencia, ser, vida, conocimiento y unión con Dios son grados de la habencia que corresponden a los grados de perfección. Del "hay algo" al "hay Dios", del *minus esse* al *summun esse* hay que pasar por planos distintos con marcadas cesuras. Todo confluye, sin embargo, a una unidad armónica, a un *ordo naturalis* que realiza la ley eterna. A propósito de esta ordenación, San Agustín nos advierte: "La piedra es piedra porque está sujeta en todas sus partes a la unidad de la naturaleza; cuanto más se unen los amigos, más amigos son. Un pueblo es unidad como Estado y la disensión le pone en peligro" (*De ordine*, II, 18, 48). En este *ordo naturalis*, sólo a partir del Sumo Bien pueden comprenderse los bienes creados: *Deus bonum omnis boni*.

Cuando el amor de Dios nos inunda tomamos conciencia de un bien eterno que no puede sernos arrebatado. El amor nos abre el camino al bien y nos conforma bondadosamente. Nuestro afán de beatitud íntima, de felicidad interior, debe estar dirigido objetivamente, por ordenación axiológica, de todo lo creado, que culmina en Dios. Entre tantas cosas buenas que nos circundan, es preciso elegir. Menester es que renunciemos a un ser inferior y menos valioso en aras de otro superior. Algo queda, sin embargo, fuera de nuestra elección: el último fin. Este último fin –la felicidad– está puesta en nosotros, hasta el punto de que Aranguren ha podido decir –si mal no recuerdo– que "la estructura humana es constitutivamente felicitante". Pero queda claro que "Dios no es un bien porque funde nuestra felicidad, sino que somos felices porque Él es el Sumo Bien".

Muy lejos de cualquier utilitarismo hedonístico, Fritz Joachim von Rintelen ha dicho en alguno de sus libros: "Dime tu mundo de valores, la meta de tu auténtico amor, y te diré quién eres" (89). La máxima obra del hombre, de cada hombre en particular, es la apropiación última de su posibilidad "mejor". En situación y en circunstancia debemos apropiarnos, cada quien a su modo, del bien supremo. Para ello se precisa conocer y respetar el *Ordo bonorum*.

3. *ORDO BONORUM*

La valiosidad de todo ser y de todo quehacer, es una consecuencia de nuestra visión unitaria y teísta del mundo. Todo bien, en cuanto valioso, se refiere a Dios. Los entes son, como expresaba Eckhart, un "testimonio de la naturaleza divina". Este parentesco divino de todos los entes creados con el Creador, despierta en el hombre un sentimiento de afán de plenitud subsistencial que le compensa de su individual desamparo ontológico. Diríase que el desamparo ontológico se ve corregido, amparado en parte, por esa unión con Dios de toda naturaleza. Algo infinito se da en toda finitud. "Por eso, el mundo nos invita a caminar por doquier –observa Fritz J. von Rintelen– en la presencia de Dios. El amor a la naturaleza se convierte en amor mensajero de Dios..." (90). Por su procedencia divina, el mundo es bueno en cada una de sus partes. Todo ente es algo más que nada, o, dicho en forma aristotélica: "el ser es mejor que el no ser" (*Met.* V, 4; c. v. 2). Una chispa de bien alienta en el más insignificante de los seres.

El universo nos presenta una rica estructuración gradual. Basta abrir los ojos para advertir el *ordo bonorum*. Gracias a los grados superiores podemos comprender los grados inferiores. Pero estos últimos sirven de apoyo a los primeros. El mundo está estratificado, evidentemente, en una serie de planos que acusan una jerarquía del bien. Entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, entre la naturaleza orgánica y la psíquica, entre la naturaleza psíquica y el ser espiritual hay inocultables cesuras y radicales diferencias. Existen, no obstante, como lo ha mostrado Nicolai Hartmann, categorías fundamentales que pertenecen a todos los planos de la totalidad de cuanto hay. En las más altas categorías reaparecen las más bajas, pero no viceversa *(ley del retorno)*; hay un nuevo momento categorial, en todo plano del ser, que no es posible confundir con los elementos más bajos *(ley del Novum)*; en el paso de los planos más bajos a los planos más altos no hay gradación *(ley de la distancia de los planos)*. Podemos preguntarnos si las fundamentales estructuras fenomenológicas que el análisis revela, condujeron al que fuera profesor de las Universidades de Marburgo y Berlín, a enraizar esas estructuras en la "habencia". Más ontólogo que metafísico, Nicolai Hartmann adoptó el viejo y superado concepto de la materia física, considerando al ser, –observa Abbagnano– "como un todo compacto e indiferente, en el condicionamiento recíproco de sus planos y en la interna determinación de cada uno de ellos" (91). La realidad, con su sola presencia, no se justifica, no deja de ser contingente. Para que la teoría hartmanniana de los planos del ser adquiera toda su fecundidad, es preciso proporcionarle un último apoyo teístico. Este apoyo o fundamento ennoblecería todos los planos del ser.

Ya San Alberto Magno había apuntado un amor axiológico al *Ordo bonorum*, cuando advertía: *In omnibus relucet prima bonitas* (*S. de bono*, q. 2). Pero aunque en todo bien resplandezca el primer bien, no todos los

bienes son de igual categoría. Y sería lamentable sacrificar lo plusvalioso a lo minusvalioso. El *ordo amoris* nos exige "amar cualquier cosa en la medida en que valga la pena amarla y según el puesto que ocupe en la jerarquía de los bienes" (von Rintelen). Para cumplir esta exigencia contamos con una *naturalis inclinatio ad perfectionem*. Los valores están en el dominio de la existencia y se corresponden con los grados del ser. El grado de perfección, en la forma del ser, es mundano y por el valor que actualiza la *perfectio*. La meta es siempre el bien y, en última instancia, el Bien Supremo. En la esfera axiológica del mundo, no hay nada que no sea limitado, defectuoso, finito. De los bienes al Bien Absoluto hay una inconmensurable distancia. Este grado relativo en la bondad de los seres finitos, esta limitación patente, hacen inevitable la existencia del mal en la naturaleza.

Vivimos en una época que ha entronizado la angustia y el fracaso por desconfianza al ser, que ha dado la espalda a todo lo sobrenatural y trascendente, acatando la consigna de Nietzsche: "Os conjuro, hermanos míos; quedad fieles a la tierra. No creáis a aquellos que os hablan de esperanzas supraterrenales. Son envenenadores" (*Zaratrustra,* prefacio). Época que se ceba en la percepción de lo abyecto, de lo malo, de lo trágico, de lo pesado, de lo desarmónico... Época que contempla a la naturaleza como algo inhospitalario, absurdo, deprimente... Época que ha divinizado al hombre y ha pretendido cerrar todo acceso al Ser trascendente. Época cuya inmanencia vacía de toda realidad, aun la propia, ha terminado por devorarse a sí misma. ¿Cómo no recordar, en estos días aciagos, aquella alegría de San Anselmo de Canterbury cuando nos recuerda: "el hombre fue creado por amor. De ahí que deba estar alegre por su existencia y por su destino" (92). Es la época misma la que nos insta a liberarnos de la cárcel de nuestra pobreza total y de la infinitud oscura de una inmanencia sin ser. El *ordo bonorum* surge nuevamente ante la mirada limpia de quien necesita, para ser en plenitud, el alimento esencial de un cosmos rectamente ordenado hacia Dios. Requiérese, eso sí, sinceridad en el bien y sentimiento vigoroso de amor.

4. LA SINCERIDAD EN EL BIEN

Sinceridad quiere decir, en primer término, veracidad. Decimos que una persona es sincera cuando su modo de expresarse está libre de todo fingimiento. Sinceridad en la palabra y en la conducta, significa conformidad de lo que se dice y de lo que se hace con lo que se piensa en el fuero interior de la conciencia.

Es indudable que no podemos apetecer lo que aborrecemos. Ante todo, apetecemos nuestra propia existencia, nuestra propia conservación. No basta, sin embargo, la simple subsistencia. Apetecemos subsistir en plenitud. Apetecemos la perfección. Nuestra facultad de apetecer no se apoya sobre la nada; tiende a gozar del propio incremento entitativo y de la propia perfección. Apetecemos nuestra salvación, y con ella todos los bienes. Y la apetecemos porque hemos experimentado, en algún modo, el placer de ser. La idea que nos hemos formado de las perfecciones de los otros seres tiene, como base, la vivencia de la perfección de nuestra propia naturaleza. Lo que no quiere decir, por supuesto, que las perfecciones de las cosas no existan independientemente de nuestras experiencias. Pero si estas perfecciones corresponden a seres insensibles, no son bienes para ese tipo de seres, porque no se sienten ni se entienden. Las perfecciones de los cuerpos inanimados son nada respecto a ellos. Es el hombre quien las alumbra y las percibe.

¿Qué es la perfección? ¿Cómo llegamos a conocerla? Hay un orden intrínseco en cada uno de los diversos entes que se corresponden con su tendencia. El entendimiento percibe lo que conviene a cada una de las naturalezas. Hay cosas que destruyen una naturaleza, que se oponen a ella. En este caso estamos frente a una desarmonía, frente a un desorden. Desorden que proviene de una pugna manifiesta entre la ley de desarrollo de un ente y un obstáculo. "Todo lo que viene exigido por la esencia de un ser, lo que la desarrolla y la cumple, lejos de destruirla –expresa Michele F. Sciacca– es el bien de dicho ser" (93). Los seres reales se encuentran, en diversos estados, no todos perfectos, que se corresponden, en mayor o menor grado, con su orden intrínseco y necesario. Este orden hace que un nogal dé nueces y no peras; y que las abejas produzcan panales y no hormigueros. Exigencia de unas cosas y exclusión de otras, por adecuación o inadecuación. Porque orden significa, precisamente, adecuada disposición de las cosas a su fin.

El hombre, en el camino hacia su propia perfección, no debe desviarse por la aversión, ni la simpatía, encontradas en los prójimos. La rectitud del pensar y del sentir propio es lo que cuenta. Rectitud y sentir que se debe inspirar, con respecto a los otros. No es la mera "justicia", sino el amor, el cual hace posible la verdadera justicia. El amor confiere al bien su plenitud. La buena voluntad es una verdadera potencia creadora, cuando se guía por aquel pensamiento inolvidable: "cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos". Semejante actitud requiere una sinceridad absoluta.

Hacer una cosa porque es buena, por cumplir con el deber, olvidándose al final del interés o de la recompensa, es propio de santos. En los moralistas modernos, esta "moral pura", ésta al parecer pureza sublime, esconde

un germen de soberbia. Se pretende ser autónomo, en plena conformidad consigo mismo y en absoluta plenitud como si fuese Dios.

Guardini se ha encargado de desenmascarar, en alguno de sus libros, este orgullo inmenso que quiere apropiarse de un privilegio exclusivo de Dios. La idea de recompensa no es denigrante, si la recibimos de Dios que reconoce nuestros esfuerzos y con amor testimonia su reconocimiento. Además, ese humilde punto de partida –la idea de recompensa– puede desaparecer como móvil explícito, cuando se intensifique nuestro amor.

Apetecemos el bien, pero ¿cuál es la fuerza que nos mueve hacia él? El amor es nuestra fuerza íntima, nuestro poder positivo. No bastan los mandatos o prohibiciones. La eficacia de nuestras determinaciones está cimentada en los sentimientos vigorosos de amor u odio. El existir es siempre ansia de bien. Vivir esta ansia es vivir humanamente. Pero el ansia de bien se vive con otros, en comunión comunicativa, en vínculo amoroso. Y este amor que nos manifiesta, hunde sus raíces más profundas en el ser que nos viene dado.

El ansia de bien que se ha despertado y encendido en nuestras entrañas, no puede ser colmado por el mundo. Precisamente porque el mundo no puede llenar el ansia de bien, nos sentimos llevados, sin cesar "más allá". Esta insatisfacción, que hambrea plenitud, hizo decir a Hölderlin:

> ¡Oh misterio eterno! No encontramos
> lo que somos y buscamos. Nunca
> somos lo que hallamos.

El mundo, constitutivamente fugaz, no puede ofrecernos el bien imperecedero que anhelamos. Y sin embargo, no podemos, por nuestra misma condición, rehuir esa servicialidad al mundo. Pero sí está en nuestras manos hacer de las cosas de este mundo instrumentos para servir a nuestra vida y a la vida de los demás. Podemos servir al mundo, sin divinizarlo, conformándolo humanamente con los rasgos de la verdad y del amor. Así lo haremos menos inhóspito, más habitable.

Pero en la búsqueda de nuestro último bien personal, caemos en la cuenta de que el bien común nos salva en nuestra coexistencia. Veamos, con mayor detenimiento, la interdependencia de bien y bien común.

5. BIEN PERSONAL Y BIEN COMÚN

No existimos en fuerza de nuestra esencia. Pudimos no haber existido. Nuestro existir es limitado, determinado y finito. Y así es también nuestra bondad. Pero una bondad que lleva en sus entrañas las huellas ontológicas de la Suprema Bondad. Nuestro ser creatural, que participa de las perfecciones divinas, va por el mundo como un mensajero. Un mensajero que, a diferencia de los demás seres puramente materiales, participa y manifiesta conscientemente –por el conocimiento y el amor– la perfección divina.

Aun en el caso de no conocer ni buscar explícitamente a Dios, nuestra inteligencia y nuestra voluntad están orientadas, radicalmente, hacia la Suprema Verdad y Bondad de Dios. Sólo que en la presente vida alcanzamos esa Suprema Verdad y Bondad bajo la noción de ser, verdad y bondad en sí, *in communi*, como dice Santo Tomás. Y es lo cierto que este conocimiento analógico de Dios y el amor que experimentamos en esta vida no sacian la sed infinita de nuestro espíritu encarnado. Mientras vivimos en este mundo siempre estamos en espera y en disponibilidad.

La gloria de Dios y la felicidad del hombre no se contradicen, antes bien, se armonizan hasta la final coincidencia. La gloria formal perfecta se identifica con la beatitud. Si hemos sido creados con una inteligencia y una voluntad espirituales, capaces de conocer y amar a la Suprema Verdad y Bondad, nuestra felicidad –conocimiento y amor– tributará a Dios una glorificación formal extrínseca. Pero como estamos dotados de libertad, podemos apartarnos del Bien Supremo, invirtiendo la jerarquía del fin y de los medios. En este último caso habremos glorificado a Dios, contra nuestra voluntad, no de un modo formal y perfecto, sino de una manera objetiva. Nuestro desorden y nuestra pena manifestarán la Justicia y Santidad de Dios.

El bien personal del hombre consiste en conformarse a la razón. La razón propone el objeto a la voluntad. El carácter humano y moral de nuestros actos consistirá, precisamente, en la conveniencia del objeto a la voluntad, según las prescripciones de la conciencia. Buena es la voluntad humana que está ordenada hacia el soberano bien. En la misma definición de nuestro ser está radicado nuestro deber ser.

El bien está por encima de cualquier determinación. Este carácter desbordante del bien ha hecho hablar a los escolásticos de un trascendental. El hombre está buscando incesantemente este trascendental, sin conseguir alcanzarlo plenariamente. Para hacerse, para definir su figura, sondea posibilidades y corrige proyectos. Sobre la base de un talante determinado, va construyendo, por los actos realizados y los hábitos contraídos, un carácter. Puedo ser fiel o infiel al yo radical que me es dado. De la lealtad a mi vocación depende mi felicidad.

La apropiación de mi posibilidad fundamental, el cabal cumplimiento de mi *ethos* –hablo desde el punto de vista intramundano– se me presenta como mi obra humana, por excelencia; como la feliz realización de mi proyecto preferido.

Pero el hombre, envuelto por la realidad entera, se perfecciona con los otros hombres. Me hago, éticamente, con los demás. Les ayudo y me ayudan. No estoy puesto en sociedad por fuerzas extrañas, ajenas a mi naturaleza. Mi dimensión social advierte la interdependencia de bien y bien común. "Un bien es común precisamente por ser bien, y un bien común –apunta certeramente Adolfo Muñoz Alonso–, no es siquiera un bien" (94). Ante todo, habría que decir que el bien común no se integra con pedazos soldados del bien personal, con desperdicios del bien de cada persona. Hasta cierto punto no carece de razón Muñoz Alonso al asegurar que "la frase bien común es bien de la persona humana en cuanto persona social" (95). Pensamos nosotros, sin embargo, que la palabra "común" resulta muy conveniente para dar a entender que el esfuerzo y el disfrute del bien ha de compartirse justamente. Si el hombre no se basta individualmente, el bien común le salva en su coexistencia y le ennoblece personalmente. Antes que la sociedad exija a las personas su contribución al bien común, ya las personas mismas, por serlo, se lo están exigiendo. Quiero decir con ello que el bien común es la forma de ser del bien humano en cuanto el hombre vive en comunidad.

La idea del bien común orienta y define la vida de relación. El orden social realiza el *bonun integraliter* a través del derecho y la organización política. *Bonun integraliter* que está constituido por el *Bonum essentialiter* (desenvolvimiento intelectual y moral y recepción de la cultura) y el *bonum instrumentaliter* (medios naturales necesarios para la subsistencia). La paz, la virtud para el alma, la cultura y la abundancia necesaria para el mantenimiento y desenvolvimiento de nuestra vida corporal, son los cuatro fines positivos que ha de cumplir la acción de gobierno para realizar el bien común. Entre el bien común y los bienes particulares no existe una diferencia puramente cuantitativa, sino la diferencia esencial que existe entre el bien del todo y el bien aislado de cada una de sus partes. Cualitativamente, el bien común tiene rasgos que le caracterizan y le distinguen de los bienes particulares: universalidad, plasticidad, dinamicidad. Y aún podría singularizarse por ser coparticipable, redistribuible y jerárquico.

Aunque temporal por naturaleza, el bien común está estrechamente vinculado con el fin eterno de la persona. Tiene el hombre un fin último cuya consecuencia, si bien depende exclusivamente de la persona, debe propiciarse o favorecerse mediante el bien público temporal. Por eso Santo Tomás afirma: "El que busca el bien común de la sociedad, consiguientemente busca también su propio bien" (96). Racionalmente no existe –ni puede existir– conflicto entre las exigencias del bien personal y las del bien común. El bien común aportado se traduce en bien común distribuido, puesto que el hombre es relativamente para la sociedad, en tanto que la sociedad es absolutamente para el hombre.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(89) Fritz J. von Rintelen. *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*, Editorial Agustinus, Madrid, 1959, pág. 181.
(90) *Op. cit.*, pág 195.
(91) Nicolás Abbagnano. *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, Editores, Barcelona, pág. 473.
(92) San Anselmo. *¿Cur Deus Homo?* Praef. a II, C. 11.
(93) Michele F. Sciacca: *El pensamiento filosófico de Rosmini*, Editorial Luis Miracle, pág. 345.
(94) Adolfo Muñoz Alonso. *El bien común de los españoles*, Editorial Euroamérica, pág. 15.
(95) *Op., cit.*, págs. 16 y 17.
(96) Santo Tomás. *Sum. theol*, II-II, 47, a. 10, ad. 2.

Capítulo 9

LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL HOMBRE

SUMARIO

1. Textura ética de la vida humana 2. La vida moral 3. Lo moralmente bueno y lo moralmente malo 4. Principios extrínsecos y principios intrínsecos de la moralidad 5. Apertura de la ética hacia la religión.

1. TEXTURA ÉTICA DE LA VIDA HUMANA

La vida humana tiene una textura ética. No se trata de algo que se puede o no se puede tener, sino de que la existencia del hombre, antes de ser honesta o inhonesta, es moral. En este sentido cabe hablar de la moral como estructura, antes que de la moral como contenido. Las acciones humanas, para ser verdaderamente humanas, tienen que tener justificación. En tanto en cuanto el hombre prefiere la realidad buena, queda justificado. La justificación como ajustamiento a la realidad es lo que Zubiri llama la moral como estructura. La justificación como justicia (norma ética) es la moral como contenido. Personalmente pienso que la ética constituye un capítulo esencial de la antropología filosófica. La forma suprema de la moralidad *sub ratio* es la referencia al sentido último de la vida. La relación del hombre con su fin y la relación del acto con su objeto constituyen la doble relación de la moralidad. La sindéresis nos dicta lo que, en general, debemos hacer y lo que, en general, debemos omitir. La conciencia aplica la regla general al caso concreto. Por eso se dice que la conciencia es la norma de moralidad. Pero la conciencia debe estar informada por la ley natural. Porque la conciencia no dicta soberanamente la ley a sí misma, sino que se limita a aplicarla mejor o peor. ¿Cómo se determina entonces lo que es bueno y lo que es malo? Santo Tomás contesta a esta pregunta diciendo que por la ley natural. La ley natural es la participación de la ley eterna en la creatura racional. Cabe decir, en buena tesis, que la ley natural restringe la voluntad ilimitada y constituye, en consecuencia, un dictamen preceptivo. No es que funde el ser moral, sino que lo presupone. La realidad humana es constitutivamente moral. En rigor, un acto puede ser deshonesto, pero nunca inmoral. La ética tiene como objeto formal el estudio de los actos en cuanto buenos o malos; los hábitos en cuanto virtudes o vicios; las formas de vida desde el punto de vista moral y lo que a lo largo de la vida hemos querido y logrado o malogrado ser hasta el instante de la muerte. Bondad y malicia penden de la recta razón. Es preciso considerar el acto en su realidad plenaria.

La vida humana, haciéndose día a día, va configurando el *ethos*. Llevamos, cada uno de nosotros, el peso de la vida entera configurada moralmente. Nuestras virtudes y nuestros vicios nos inclinan a unos actos o a otros, facilitan o dificultan la virtud. Lo importante, al final de cuentas, es lo que hemos hecho con nuestra vida y con la vida de los otros. El ethos sólo puede configurarse a través de los actos y de los hábitos.

El bien es la perfección del ente, lo que de un modo o de otro le conviene, le es debido. El mal es la imperfección del ente, la carencia de aquello que se le debe. La ética considera las voliciones libres en su contextura moral, es decir, en cuanto están encaminadas a realizar el bien que engendra hombres honestos.

Estamos en constante relación con el bien: una noción inmediata, un trascendental, un objeto universal que todo ser busca para sí. No se trata, tan sólo, de una cosa exterior y por lo mismo inasimilada y no poseída –objeto de deseo–, sino también, y de manera primordial, de cierta perfección en el ser individual. Somos bondad –relativa, deficiente– que apetece mayor bondad y máxima permanencia en la perfecta integridad del propio ser. No hay verdadero orden moral sin un fundamento en el orden entitativo. El dinamismo real de nuestra voluntad está orientado a un fin último: un ente creado o el Ser fundamental y fundamentante. No cabe eludir la alternativa. Nuestro afán de beatitud íntima, de felicidad interior, debe estar dirigido, objetivamente, por la ordenación axiológica de todo lo creado, que culmina en Dios. Puedo ser fiel o infiel al yo radical que me es dado. La apropiación de mi posibilidad fundamental, el cabal cumplimiento de mi *ethos* –hablo desde el punto de vista intramundano–, se me presenta como mi obra humana, por excelencia; como la feliz realización de mi proyecto preferido. Advierto, sin embargo, que estoy envuelto por la realidad entera y que me perfecciono con los otros hombres a quienes les ayudo y de quienes recibo ayuda. Podemos servir al mundo, sin divinizarlo, conformándolo humanamente con los rasgos de la verdad y del amor. Así lo haremos menos inhóspito, más habitable. Para ello se requiere sinceridad en el bien, esto es, sinceridad en la palabra y en la conducta, en la intención y en el resultado.

2. LA VIDA MORAL

La vida humana no es algo estático. El *ethos* se configura en ella a golpes de libertad. La vida del hombre forma un "todo" que portamos siempre. Las posibilidades de los primeros años y de la adolescencia se van dejando atrás, surgiendo nuevas posibilidades. Virtudes y vicios nos inclinan a unos o a otros actos. Nuestra libertad actual está condicionada, al menos en parte, por la historia de nuestra libertad. Porque no hay libertad abstracta, sino libertad comprometida, aquí y ahora, por decisiones anteriores, por pasiones, por aptitudes y por limitaciones psicobiológicas. Quiero considerar la vida moral como una totalidad indivisible en donde el temperamento, el hábito, la situación y las circunstancias cercan la libertad actual, aunque jamás la anulan. El acto vicioso es peor que el vicio. La vocación se va forjando en la realidad, preguntando a la realidad, escuchando su respuestas y siguiendo la misión personal.

Arrepentimiento y conversión rompen el cerco que asedia a nuestra libertad para el bien verdadero, imperecedero. El arrepentimiento, observa Scheler, no es una simple anulación de las acciones, sino una "intervención operatoria" en el pasado. El pasado es irrevocable e irreversible en cuanto a su contenido, pero no en cuanto a su sentido. Se puede querer lo que fue pero como perdonado. Lo que habríamos tenido que ser vocacionalmente, y no hemos podido ser, es lo que eternamente seremos. Lo que cuenta es la personalidad moral, el carácter, el *ethos;* esto es, lo que va quedando de suyo al hombre en habitudes, costumbres y modo de ser. Somos –como apunta Zubiri– agentes, autores y actores de nuestros actos.

La razón próxima del bien y del mal moral está en la adecuación o en la inadecuación de los objetos morales con la razón humana objetiva. La razón última está formalmente en la razón divina con su voluntad, radica en la esencia de Dios. Una cosa es buena o mala según convenga o se oponga a la naturaleza racional del hombre.

La obligatoriedad de los bienes dimana de la necesidad física –caso de la nutrición–, o de la necesidad moral que depende del fin perseguido. Son más los bienes que los bienes obligatorios.

Si la implantación del hombre en el mundo es una implantación metafísica, la ética kantiana de la buena voluntad sola, con indiferencia para el resultado, es insuficiente porque el acto moral no está completo mientras no está exteriormente realizado y, si se puede, coronado por el éxito. No podemos olvidarnos de la realidad buena que nos hace preferir; la realidad misma como apropiada y como apropiable que constituye el bien moral. La ciencia práctica de los actos humanos, regidos por los principios supremos de la moralidad, hacia la honestidad natural, no puede carecer de fundamentación en la realidad, en la totalidad de cuanto hay y en el Ser fundamental y fundamentante. Cuando se descuida esta fundamentación podrá presentarse un fenómeno ético sin soporte metafísico, sin explicación última.

Ciertamente el valor moral no depende únicamente del valor resultado de la acción, sino que es un valor en sí mismo (Selbstwert); pero el resultado no puede quedar de ninguna manera fuera de la consideración ética. No podemos quedarnos tan sólo con la intención moral, con el respeto a la ley, como se quedó Kant. Tampoco podemos explicar la conciencia del deber moral como mero producto de procesos históricos y sociológicos, como pretende el positivismo. Los valores morales sólo se dan en tomas de posición amorosas. En este sentido, cabe decir que el deber emerge del fondo del amor. Desde esta exigencia de ayuda amorosa puede comprenderse mejor el imperativo ético del Sermón de la Montaña: "Todo lo que queréis que las gentes os hagan, hacédselo también a ellas". En el viviente caminar hacia sí mismo, nos encontramos con entes dignos de nuestra estimación y

gratos (valores), o con entes indignos de nuestra estimación e ingratos (disvalores). Hay valores cuyo grado está fundado en su ser mismo; y hay valores mediatos o dependientes que remiten a los valores absolutos. Hans Reiner habla de valores absolutos y de valores relativos (condicionados por la necesidad). Estos valores relativos pueden ser autorrelativos (que satisfacen una necesidad propia), o heterorrelativos (que satisfacen necesidades ajenas). Los primeros son subjetivamente importantes; los segundos objetivamente importantes. Mientras los valores absolutos no están condicionados por la necesidad, –tienen validez intrínseca–, los valores relativos dependen de los condicionamientos necesarios propios o ajenos. Moralmente bueno es aquel comportamiento en el que correspondemos a la exigencia nacida de los valores objetivamente importantes, es decir, los respetamos en su existencia y cuando estamos en condiciones de ello, nos comprometemos a su mantenimiento o a su realización. "Por el contrario, nuestro comportamiento es moralmente malo –advierte Hans Reiner– no cuando intentamos encontrar valores subjetivamente importantes para nosotros, sino cuando nos oponemos al mantenimiento o realización de valores objetivamente importantes, lo que sucede generalmente porque queremos lograr o mantener valores sólo subjetivamente importantes" (97). La dirección de la voluntad que apunta al bien moral no es la tendencia del querer egoísta, sino el amor a lo amado por lo amado mismo. La intención y la actitud, conjuntamente, constituyen la esencia del bien moral, siempre que la intención se pruebe e imponga contra los obstáculos interiores y exteriores. ¿Cómo hablar de buena intención sin una firmeza en la tendencia hacia los fines? Una intención que no posea la fuerza suficiente para traspasar la interioridad y actuar en la exterioridad de la circunstancia, es una intención viciada, deficiente. Nuestra estimación de lo perfecto y de su existencia pura y simplemente en cuanto tal, no está basada en un apetito de lo perfecto, sino todo lo contrario, es el apetito que el se explica por la estimación de lo perfecto por sí. Este es el sentido, precisamente, del *bonum quoad se* que se distingue del *bonum quoad nos*.

3. LO MORALMENTE BUENO Y LO MORALMENTE MALO

La línea divisoria entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo está trazada entre los valores absolutos y heterorrelativos que deben realizarse y los valores autorrelativos que deben evitarse siempre que estemos en un conflicto de valores. No confundamos el obrar bien o el obrar mal con tener un conocimiento moralmente verdadero o moralmente erróneo. Aunque Reiner no es antimetafísico por principio, es lo cierto que se abstiene en la práctica de fundamentar su ética fenomenológica en la metafísica. Pienso que la configuración última de las intenciones, decisiones y actitudes en que consiste la moral no puede fundarse en la simple vivencia fenomenológica. La fundamentación del valor a que se llega por vía fenomenológica debe completarse ontológicamente. Si la moral no está basada en la metafísica, queda en el aire. La necesidad de fundamentación metafísica de la moral reside en las siguientes razones:

1. Las leyes morales son funciones de la estructura permanente del hombre. Como ciencia de la conducta humana no puede dejar de referirse, implícitamente al menos, a la esencia o naturaleza del hombre. Hablo de la cabal esencia del espíritu encarnado, no del simple cuerpo biológico destinado a la aniquilación.
2. El deber se impone absolutamente porque traduce un orden divino, de no ser así no habría un respeto absoluto, sino un consejo de prudencia. La obligación moral no es real sino es una expresión de una ley de Dios que se impone absolutamente a la conciencia, pero no desde afuera, como una orden arbitraria, sino como un deber bueno y recto que traduce nuestra naturaleza racional creada por Dios. En la ley moral se venera, sabiéndolo o sin saberlo, a la voluntad y a la sabiduría del autor de nuestra condición humana.
3. No existe una moral independiente de la metafísica, puesto que el hombre está religado de raíz al Ser fundamental y fundamentante. Si el hombre es *un venir de* y *un ir hacia Dios,* no hay moral que pueda presentarse con un carácter normativo absoluto, si no está apoyada teonómicamente. Si la filosofía es un intento de ir hasta el último fundamento, no cabe definir últimamente el bien y el mal moral sino por el último fundamento de la totalidad de cuanto hay (que nosotros denominamos la habencia): Dios.

La moral es la ciencia que define las leyes de la actividad libre del hombre para la consecución de su fin último. En cuanto sistema de conclusiones ciertas fundadas en principios universales, la moral es una ciencia; pero no una ciencia de la naturaleza, sino una ciencia normativa, esencialmente práctica. Digo normativa porque sus principios gobiernan la acción; hablo de actividad práctica porque la moral tiene por materia los actos, las voluntades, las intenciones, los hábitos. Se trata, por supuesto, de actos libres, esto es, de aquellos de los cuales el hombre es dueño.

El conocimiento del hombre, en su esencia, origen y destino, es de orden metafísico. Pero a la metafísica se llega pasando por el orden fenoménico o empírico. Por los fenómenos empíricos se revela el principio ontológico de donde procede. Los datos empíricos de la psicología, de la sociología y de todas las ciencias positivas que conciernen al hombre individual o social, nos proporcionan un valioso instrumental para ir hacia el fondo del hombre, advertir sus tendencias esenciales, esclarecer su ideal de percepción y perfilar su verdadera grandeza. A partir del juicio universal de bien y del deber del hombre, se deducen los deberes particulares de la conducta humana, tanto individual como social. En este sentido, la moral ilustra la conciencia y dirige y sostiene nuestra voluntad con reglas de acción y con la justificación del deber.

4. PRINCIPIOS EXTRÍNSECOS Y PRINCIPIOS INTRÍNSECOS DE LA MORALIDAD

La rectitud de los actos humanos está determinada por principios universales extrínsecos (el fin último del hombre, la ley orientadora hacia ese fin, el deber y el derecho que dimanan de la ley) e intrínsecas (la voluntad libre; la cualidad moral objetiva que califica el acto humano en sí mismo, según sus relaciones con el fin y con la ley moral; y la cualidad moral subjetiva que procede de la conciencia moral; las consecuencias de los actos morales: responsabilidad, mérito y demérito; sanción, virtud y vicio).

Independientemente del querer se impone un bien y mal objetivos que es preciso realizar o que es menester evitar. Todos los actos humanos tienen un fin conocido como fin. Todos los actos humanos tienen un fin último a lo que todo lo demás se subordina a título de medio. El fin último especifica los actos, desde el punto de vista moral. El fin último subjetivo es aquel a lo que la naturaleza humana tiende como al término último de su perfección. El fin último objetivo sólo puede serlo un bien absoluto, querido por él mismo, estable, al alcance de todos, que excluye todo mal. Ninguno de los bienes creados intramundanos puede ser el soberano bien, ni el mismo conjunto de todos los bienes intramundanos puede ser capaz de constituir el soberano bien, porque el bien perfecto no se obtiene de la suma de bienes imperfectos o relativamente perfectos. Dios solamente es nuestro soberano bien. Y este bien absoluto es posible a todos, obligatorio para todos como fin último. Por el conocimiento y el amor de Dios, la beatitud comienza desde esta vida de itinerantes. En la ley natural tenemos la regla extrínseca de los actos humanos. La evidencia del primer principio de la ley natural: "Hay que hacer el bien y evitar el mal", es una evidencia absoluta y absolutamente bajo esta luz se desarrolla toda la vida moral. Este primer principio moral lo captamos en la habencia por una intuición inmediata, absolutamente primitiva. Junto con el primer principio, la ley natural comprende aplicaciones muy generales: respetar el ser recibido de Dios, comportarse racional y libremente como persona, contribuir al bien común de la sociedad... Las leyes positivas, divinas y humanas, explican y determinan diversas aplicaciones de la ley natural. Todo ser concreto es un juicio práctico moral de hacer o de no hacer alguna cosa. No se trata de necesidad física o de fuerza, sino de expresión de un orden que exige obediencia y respeto, y que subsiste a pesar de todas las transgresiones. El verdadero fundamento de la obligación moral está en Dios, en cuanto principio y fin último de todo cuanto hay. Ante el conflicto de deberes, el deber más importante y grave deberá anteponerse a los otros deberes. Podemos considerar el deber en sí mismo, entonces hablaremos de deberes de justicia y deberes de caridad; pero podemos también considerar el deber en razón de su término u objeto, y en ese caso distinguiremos el deber entre deberes para con Dios, deberes para consigo mismo y deberes para el prójimo.

Una vez considerados los principios extrínsecos de la moralidad –el fin último y la ley–, es preciso considerar los principios intrínsecos: la voluntad libre, el dictamen de la razón práctica (moralidad objetiva), la conciencia moral (moralidad subjetiva), las propiedades y consecuencias de los actos humanos (responsabilidad, mérito y demérito, sanción, virtudes y vicios). Permítaseme en gracia a la brevedad, centrarme en el juicio que formamos sobre la moralidad de nuestros actos y por el cual decidimos en último término lo que hay que hacer y lo que hay que evitar. Me refiero a la conciencia moral que no es infalible, pero que no está desprovista de todo valor. La conciencia es norma próxima de moralidad. Puede ser recta o falsa, según que el juicio que emita esté conforme o no con la moralidad objetiva, es decir, con la ley natural, con la ley eterna; cierta o dudosa, según la carencia de peligros, de error o la probabilidad de estar en un error. Se obra honestamente cuando se tiene conciencia cierta de la licitud del acto que vamos a realizar. Se habla de conciencia dudosa cuando después de haber reflexionado y consultado con personas competentes, la conciencia no adquiere certeza sobre la licitud de un acto. ¿Qué hacer en este caso? Hay tres escuelas morales en torno a la conciencia dudosa: 1) el *probabilismo* sostiene que se puede realizar el acto si éste tiene en su favor una simple posibilidad; 2) el *probabiliorismo* afirma que no se puede realizar el acto si no tiene en su favor mayor probabilidad que su contrario; 3) el *tuteirismo* indica que hay que elegir siempre la parte más segura y la más favorable a la ley. A mi juicio el probabilismo

basta para actuar, porque cuando hay duda respecto a la existencia de la ley o de su aplicación, es como si la ley no existiera. Claro está que debe haber un motivo razonable y que cuando el acto pueda hacernos incurrir en graves peligros, físicos o morales, o comprometer al prójimo, habrá que optar por la parte más segura y favorable a la ley. En todo caso, cuando tengamos conciencia dudosa hay el deber de instruirla.

5. APERTURA DE LA ÉTICA HACIA LA RELIGIÓN

Las virtudes y los vicios que configuran el *ethos* las encontramos germinalmente, pero las adquirimos por nuestros esfuerzos o por nuestras deserciones.

La razón humana no es un absoluto. Interpreta y formula un orden material y formal que viene de la razón y de la voluntad de Dios. La moral formal de Kant sacrifica las aspiraciones del corazón y las exigencias de la sensibilidad –tendencias esenciales de nuestra naturaleza– como si viciaran a fondo el cumplimiento del bien. ¿Acaso la alegría de obrar pervierte la buena obra? No podemos pensar en una obligación real si rechazamos una autoridad superior al hombre. El bien no puede definirse independientemente de toda consideración del valor objetivo de la actividad moral. Kant postula la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, porque la buena voluntad debe ser recompensada y la justicia restablecida. De ser así, la felicidad que acompaña o recompensa a la virtud no la destruye, como había sostenido el propio autor.

Más allá del simple eudemonismo de Aristóteles está el finalismo objetivo que nos hace ver el bien moral como obligatorio, en cuanto expresa un orden *de jure* querido por el Creador: legislador de nuestra cabal naturaleza humana. Perfección y felicidad son accesibles a todos y requieren sanciones en la vida futura. Reconocemos que la razón determina el deber, pero no condenamos el sentimiento; más aún pensamos que los sentimientos nos expresan y colaboran en la vida moral debidamente jerarquizada por la razón.

Los valores moralmente relevantes adquieren su verdadero sentido y su último fundamento cuando se relacionan con Dios de modo explícito. "El esplendor y la realidad metafísica de la moral aparecen únicamente cuando la absoluta bondad es considerada no sólo como idea platónica, sino como el Dios vivo, y cuando tiene una realidad última que sólo posee un Dios personal", afirma con su acostumbrada lucidez y penetración Dietrich von Hildebrand (98). Y líneas adelante, el mismo autor apunta: "Pasar de la moral meramente natural a la moral cristiana equivale a salir de una caverna débilmente alumbrada al cielo abierto, lleno de luz, bajo el horizonte sin confines" (99). La más elevada de todas las respuestas a los valores –base de toda moral– es el amor a Dios. La ética se abre a la religión y nos deja en los umbrales de ella. Y cuando no es así, se convierte en obrera de desesperación, puesto que nos ofrece un Bien sumo, absoluto, saciante que no puede proporcionarnos. Y el esfuerzo puramente moral tropieza con su propio límite cuando no se abre a la religión. La doctrina del humanismo antropocéntrico que pretende, en frase de Saint-Exupéry: "Llegar a ser hombre sin la ayuda de Dios, concluye en el más estruendoso fracaso". Si el hombre es un ente teotrópico, resulta absurdo intentar sustantivarlo al margen de Dios, como si no fuera una creatura deiforme y teotrópica.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(97) Hans Reiner. *Vieja y nueva ética,* Editorial Revista de Occidente, pág. 239.
(98) Dietrich von Hildebrand. *Moral auténtica y sus falsificaciones,* Ed. Guadarrama, Madrid, 1960, pág. 252.
(99) *Op. cit.*, pág. 255.

Capítulo 10

LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE

SUMARIO

1. La vivencia de lo bello 2. ¿Qué es lo bello? 3. Lo bello ideal 4. Lo bello y lo feo 5. Lo bello y lo interesante 6. Las bellas artes 7. Fundamento de la belleza 8. Filosofía del arte.

1. LA VIVENCIA DE LO BELLO

No existe el *homo aestéticus*, pero sí hay una dimensión estética del hombre. El ser humano es un animal sediento de belleza. Desde las Cuevas de Altamira, en España, en donde sus hombres primitivos (nuestros ancestros) sintieron la inaplazable necesidad de embellecer su habitación natural –cosa que ningún otro animal hizo–, hasta nuestros días, en los cuales hasta la más humilde persona de un barrio modesto siente la necesidad de embellecer su casa, en las más variadas formas, los hombres presentan una constante histórica: su dimensión estética, su sed de belleza.

¿Cómo deslindar el terreno propio de la belleza frente a los otros valores? Partamos de la vivencia estética. El objeto bello no es una mera apariencia ilusoria. Lo ilusorio atribuye al fenómeno una realidad que no tiene. Por lo contrario en la percepción de un objeto, de un objeto bello, podemos constatar la consistencia (real-ideal) de lo representado. En la representación de un paisaje, por ejemplo, advertimos la distribución de masas, la tonalidad, el colorido... El efecto psíquico sobreviene por la contemplación de algo que está en el objeto bello. Algo que aprehendemos inmediatamente y lo acogemos emotivamente en la intimidad. La proyección sentimental presupone ciertas cualidades en el objeto. Antes de introducir nuestra vida íntima en el objeto contemplado, hemos advertido la valiosidad objetiva de la belleza que penetra en nuestro espíritu a la manera de un rayo luminoso. No basta decir, como dice Kant, que el acto estético es un "placer desinteresado" y que es bello todo lo que "agrada en general sin concepto". El aspecto formal del "placer desinteresado" no permite delimitar el contenido del objeto estético. Las creaciones estéticas no pueden disolverse en un sentimiento, puramente subjetivo, de agrado sin concepto.

La vivencia de lo bello nos cautiva íntimamente y nos colma por el momento. Al captar la belleza gótica de la Catedral de Colonia, por ejemplo, se despierta en nosotros la conmoción de algo grandioso, elevado, que apunta hacia algo que nos trasciende y que participa de lo sublime, vale decir, de lo que desborda toda medida. Esta vivencia estética tiene, en su magnitud y potencia, algo más que placer. Yo diría que la vivencia trasciende la esfera puramente mundana y se avizora la región de lo eterno con un sentimiento de liberación.

Los aspectos más importantes, puestos de relieve en la vivencia de la belleza gótica de la Catedral de Colonia, nos ayudan a aclarar la esencia de la belleza en general. La vivencia de lo bello posee un carácter axiológico. Expresa un valor espiritual, universal, propio, objetivo. No se trata de un mero estado de ánimo que me es privativo; cualquier otro sujeto puede recibir, con las condiciones adecuadas, una vivencia estética semejante. Diríase que la Catedral de Colonia está exigiendo ser reconocida en su valiosidad. Una sensación de aérea ligereza, sin mengua de la grandiosidad de la Catedral, nos invade en los umbrales de este magni-

fico templo. La imponente altura de las torres gemelas –las más altas en el estilo gótico– parece un triunfo sobre la ley de la gravedad. Al contemplar sus altísimas bóvedas experimentamos una mezcla indescriptible de pavor y recogimiento. La sombra nos envuelve en el interior gigantesco de la Catedral y sólo brillan, con tenue luz, los bellos vitrales. La altura vertiginosa de líneas, flechas, pináculos, y columnas que se lanzan hacia arriba con ímpetu incontenible, nos levanta el espíritu en una especie de vértigo religioso. Desprendamos, de la contemplación de este singular objeto estético, algunos rasgos esenciales. La belleza la porta un objeto inanimado. A diferencia de la bondad, la belleza no requiere necesariamente, un portador personal. El acto sensible de visión tiene un carácter intuitivo. La intuición sensible primigenia es correlacionada, de algún modo, con un sistema de conceptos: ligereza, grandiosidad, vértigo religioso... Surge entonces la comprensión de la obra de arte –obra de vida humana objetivada– y la explicación. En el proscenio real de las torres gemelas, de las gigantescas bóvedas, de las flechas, pináculos, columnas, capillas radiales, coro, etc., aparece algo diferente de los puros trozos de materia. Aparece la idea de aérea ligereza y de grandiosidad. A través de las piedras, advertimos la armonía de las líneas. Y con sus campanas evocamos voces henchidas de esperanza. Una Catedral como la de Colonia no se construye sólo con piedras, sino con los anhelos y arrobos místicos de los fieles. Todo esto es también real; pero no tiene una realidad sensible. La materia expresa, manifiesta, esplendorosamente, una constelación unitaria de ideas. ¿No es eso, acaso la belleza? Poco importa, para el caso, que se trate de algo sublime: grandeza ilimitada de lo bello. Lo que buscábamos era llegar, por la descripción y el análisis de una vivencia estética particular, a la esencia de lo bello en general.

La cosa corpórea y perceptible de nuestro ejemplo, es sólo escenario y campo de expresión, perfectamente adecuado, de la idea del maestro Gerhard van Ryle y de sus colaboradores en la realización de la Catedral. En este sentido, podemos decir que lo bello no está en la idea misma del arquitecto y de los artistas –sus colaboradores–, sino en el "resplandor sensible" de la idea. La Catedral de Colonia es una obra de arte, no por los materiales de que está hecha, sino en virtud de la relación en la que se encuentra con la vivencia estética original del artista principal y de sus colaboradores. Vivencia que ha quedado plasmada, por así decirlo, en la materia y que nosotros podemos revivir *mutatis mutandi*.

Hasta aquí hemos analizado una vivencia de lo bello artístico. Pero se da también otra clase de vivencias de lo bello natural. La belleza del cielo estrellado –grandeza de multitud– y la belleza del mar –grandeza de magnitud– nos conmueven y agradan lo mismo que la belleza de los seres vivientes. Una mujer o una gacela presentan, dentro de su variedad unidad, una feliz armonía de elementos. Y hasta se habla también de almas bellas, refiriéndose a la belleza de la vida mental. En todo caso, ya se trate de una obra de la naturaleza o del hombre, descubrimos en lo bello un concierto de cualidades y calidades que nos satisfacen o estimulan espiritualmente. Es el valor intrínseco de estas obras, y no su valor técnico como medios, el que nos proporciona el gozo.

La belleza es el concepto central y fundamental de la estética. El género belleza contiene diferentes especies entre las cuales se encuentra la de "bello" en sentido estricto. Pero es el género belleza el que presta unidad analógica a sus diversas especies. Antes de cualquier actividad artística existe la belleza natural e ideal que irradia armonía y paz. Armonía y paz que se dan en el reino de los valores espirituales. Y este reino amplía y enriquece el horizonte de la vida humana. Algo más importante aún: la vivencia estética –"sensibilidad espiritualizada"– eleva y purifica el espíritu por encima del prosaísmo cotidiano, dotando al compuesto humano –alma y cuerpo– de una armonía plenaria y aproximándole al vislumbre y al presentimiento de lo divino. Una vez analizada la vivencia de lo bello, es menester realizar mayores precisiones sobre la esencia de lo bello.

2. ¿QUÉ ES LO BELLO?

Porque lo bello, para ser apreciado, requiere previamente ser sentido, se denomina estética (de la voz griega *aistesis*, sentimiento) a la ciencia de lo bello. Dos problemas fundamentales abarca la estética: el problema de lo bello y el problema del arte. Mientras la teoría del arte se aplica a considerar la realización de lo bello producido por la actividad humana, la teoría de lo bello estudia lo bello en sí mismo, según se encuentra en la naturaleza y según sus efectos en el espíritu del que lo percibe. En este sentido cabe contemplar lo bello bajo dos puntos de vista: subjetivo –en el hombre– y objetivo –en las cosas bellas–.

Una resonancia emotiva – emoción estética– y un efecto intelectual –juicio estético– acompañan siempre a la visión de lo bello. Al admirar lo bello experimentamos, ineludiblemente, un puro y peculiar sentimiento de agradabilidad que constituye la emoción estética. *Pulchrum est quod cognitum placet* (bello es lo que conocido agrada), dijo Santo Tomás. Pero además, emitimos, al contemplar una cosa bella, un juicio sobre objetividad.

En la *Crítica de juicio* (lib. 1, 5-10) Kant sintetiza el aspecto subjetivo de lo bello en cuatro reglas:

I. Lo bello es esencialmente desinteresado. El placer de lo bello es superior y distinto de las sensaciones agradables que experimentan los sentidos. "El gusto, afirma Kant, es la facultad de juzgar un objeto por una satisfacción libre de todo interés: el objeto de esta satisfacción se llama bello".
II. "Lo bello es lo que agrada universalmente y sin concepto". Las cosas bellas son para todos; los desacuerdos sobre la valoración provienen de los críticos, no de lo bello en sí.
III. "Lo bello es una finalidad sin fin". Con ello quiere indicarse que encierra una finalidad en sí mismo –lo que no quiere decir que sea la finalidad absoluta– y sin fin alguno ulterior utilizable como medio.
IV. Lo bello es objeto de una satisfacción necesaria. Una cosa bella se impone necesariamente a la admiración del contemplador. Sólo quien carezca de gusto estético o no sepa contemplar, puede no gozar ante una obra bella.

Los clásicos han pensado que en el orden *(unitas in varietate)*, estriba el primer elemento que exigimos a las cosas, para tenerlas por bellas. Sin desconocer la importancia de este elemento, pensamos que no alcanza a resumir toda la belleza objetiva de todas las cosas bellas. En efecto, existen cosas bellas –un quieto lago, un azul celeste o un sonido deleitoso– en las que el elemento orden no desempeña papel principal o destacado. Pero hay algo más: a nadie se le ocurriría llamar bellos, aunque les reconozcamos la cualidad de ser ordenados en extremo, a un libro de química o de geometría, a un edificio, o a una cara inexpresiva.

¿Estará tal vez caracterizado lo bello por la grandeza de la cosa y el poder de la misma? Ante todo se nos ocurre pensar que existen objetos que no son grandes ni poderosos –una niña, un gatito, un rosal– y cuya carencia de dichas notas no obsta para que sean bellos.

Seleccionemos, para analizar, algunos objetos bellos: El *Entierro del conde de Orgaz* del Greco, la Basílica de Santa Sofía, una fuga de Bach y el paisaje de la bahía napolitana. Todos estos objetos son esencialmente expresivos, significantes; nos hablan a la sensibilidad y a la imaginación, advertimos una íntima vinculación entre lo bello y el pensamiento, un sentido interno y un vigor propicios para sugerir, al espíritu contemplador, un puñado de sentimientos e ideas: majestad, dulzura, dignidad, gracia, alegría, dolor, generosidad, fuerza, armonía, delicadeza... De ahí el genial pensamiento platónico: "La gracia de las formas consiste en que ellas expresan en el seno de la materia las cualidades del alma". Y no anda lejos de Platón, Hegel, cuando afirma, en su *Estética*, que lo bello es "la manifestación sensible de la idea".

Para que una cosa sea bella, no basta que sea expresiva. Exprésese la idiotez, el horror, la repugnancia y la fealdad y no se conseguirá la belleza. Es que algo más se requiere: unidad, orden y armonía de la vida noble, plena, libre, rica de ideal. Bien sabía Kant lo que decía cuando afirmó: "Bello es lo que satisface el libre juego de la imaginación sin estar en desacuerdo con las leyes del entendimiento".

Belleza es plenitud de vida plasmada en forma, manifestación sensible de lo ideal, forma pletórica de expresión, ser sin mácula... Podríamos decir con Friedrich Kainz, profesor de estética en la Universidad de Viena, que "La Belleza de un objeto reside en su fuerza de expresión, en la plétora de espíritu y de vida que en él se manifiesta, pero además, en el hecho de que se ajuste a determinadas leyes formales (unidad en la verdad, armonía, simetría, ritmo, proporción, equilibrio de todas sus partes), de que fluya en líneas claras y límpidas, de que presente una clara ordenación armónica en el tiempo y en el espacio, armoniosos sonidos y combinaciones sonoras, limpios colores, etc."(100). *Yo definiría la belleza como plenitud ideo-existencial vertida esplendorosamente en forma selecta y cautivante.*

Atrayéndonos irresistiblemente, resplandeciendo por doquier, la belleza –esta belleza terrena que no es más que pálido reflejo de la belleza increada– nos conmueve y nos eleva hasta Dios.

3. LO BELLO REAL Y LO BELLO IDEAL

Superando su afán por lo útil y práctico, el espíritu humano busca y ama lo bello, porque su contemplación le produce el puro e inefable placer que lo transfigura y arroba. Posesionados y transformados por las cosas bellas que admiramos, reproducido lo bello en todo nuestro ser, despiértase en el espíritu el anhelo de engendrar la belleza, cuya virtud lo embelesó y pone en acción esa fuerza irresistible que es la inspiración. Es así como nace el arte: ese mundo maravilloso e ideal que posee una realidad más duradera que este mundo en el que nos debatimos en medio de la angustia y la desesperanza. Por medio del arte, libremente regido por su voluntad, el hombre logra satisfacer su natural deseo y necesidad de vivir en un mundo ilimitado.

El realismo artístico se contenta con copiar lo natural sin aditamentos, ni restas, ni modificaciones de ninguna especie. A mayor reproducción, mayor progreso. Intuir los máximos matices y detalles de la realidad y trasvasarlos escrupulosamente a la obra artística, es lo único que cabe.

Se ha observado –y con razón– que el realismo artístico es insuficiente. El arte no puede limitarse a copiar la realidad. Lo bello natural es imperfecto, incompleto, limitado. En la naturaleza, lo bello está mezclado con lo feo, con lo insignificante o con lo prosaico; velado y oscurecido por manchas que lo enturbian.

Precisamente porque el artista advierte estas imperfecciones de lo bello real, se aleja de la imitación servil y concibe lo bello ideal. Si la reproducción totalmente fiel fuese el objeto del arte, la fotografía sería superior a la pintura, el modelado a la estatuaria, y la versión taquigráfica de un proceso judicial superaría en fidelidad a la más artística novela o al más acabado drama.

La arquitectura y la música son las más alejadas de la imitación. Pero aun la pintura, la escultura, la poesía y la elocuencia, que parecen artes de reproducción, no se atan a objetos reales. Tras la elección de la cosa bella, real o ideal, se procede a eliminar lo prosaico y vulgar. Atenuando unos rasgos, reforzando otros, interpretando y sintiendo el objeto bello, el artista imprime su alma y crea la obra de arte.

¿Podrá creerse sensatamente que la realidad logre satisfacer el ansia de belleza que se agita en el espíritu del hombre? Todo auténtico artista depura lo real, lo transfigura. Sirve a una intuición primigenia, eliminando lo incompleto, lo imperfecto. Habrá ocasiones en que el artista exprese la belleza ideal, abstrayendo lo feo, lo prosaico, lo vulgar que encuentra en la realidad, y aumentando los rasgos bellos de las cosas sensibles. Otras veces, cuando la naturaleza no ofrezca modelos, creará directamente la belleza ideal, respetando el ser unitario y verdadero de las cosas, pero expresándolo en bellos y perfectos sonidos, colores y formas.

Es menester, sin embargo, que el artista no huya de lo natural, porque si no asumiera como base de su producción la realidad, la obra de arte carecería de verdad y de naturalidad. Las consecuencias son fáciles de advertir: caída en lo falso, en lo ficticio y en lo fantástico. Ni realismo exagerado ni idealismo a ultranza.

Para sentir y discernir la belleza, requiérese la facultad estética del gusto. Para comprender lo bello en las cosas naturales o en las producidas por el arte, necesitamos el gusto estético: cuyos elementos son la razón, la imaginación, y la finura de la sensibilidad. El talento estético supone, a más de los elementos anteriores, la técnica y práctica artísticas. El genio se eleva sobre el talento. "El genio es ante todo inventor y creador. El hombre de genio –dice Víctor Cousin– no puede dominar la fuerza que en él reside y es hombre de genio por la necesidad ardiente e irresistible de expresar lo que experimenta. Se ha dicho que no hay hombre de genio sin puntas de locura; pero esta locura, como la de la cruz, es la parte divina de la razón" (101). Enciéndese en el artista genial la incitación a crear, el aguijón de una lucha espiritual constante, al producir la obra magistral. Un algo divino, una fuerza superior e irresistible, se apodera del genio, lo guía, lo seduce, lo gobierna y lo mantiene siempre en febril actividad. Sus creaciones, siempre elevadas, son inimitables.

Hay quienes reprochan al genio el hecho de que no forma escuela. A esto se le llama en buen romance, "pedirle peras al olmo". Si el genio traspasa los cánones comunes de escuela y crea obras maestras de acuerdo con medidas que sólo él es capaz de utilizar, ¿cómo esperar que tenga discípulos?

4. LO BELLO Y LO FEO

Modernamente se dice que la belleza artística es el esplendor del *ser puesto en obra*. Este pensamiento equivale a aquella vieja y genial sentencia platónica: *la belleza es el resplandor de la verdad*. Por eso en la historia del ser en el pensamiento occidental, los cambios esenciales de la verdad corresponden –como observa agudamente Heidegger– a los cambios de interpretación de la belleza.

Se podrían formar bibliotecas enteras con las definiciones que se han dado de la belleza. Por el momento nos interesa tan sólo la concepción greco-cristiana de la belleza como un trascendental del ser, como una cualidad del cosmos o atributo de Dios. Ciertos objetos poseen la cualidad de producir una emoción estética. De ahí que Santo Tomás haya dicho que bello es lo que agrada al ser contemplado: *quae visa placét*. Pero cabe preguntar: ¿qué es la emoción estética? ¿Cuál es la cualidad de los objetos capaz de agradar al ser contemplados?

Siempre que experimentemos un sentido desinteresado, puro, agradable, que afecta armónicamente a todas las facultades humanas –sensitivas, intelectuales y morales– estaremos gozando una genuina emoción estética. Mientras el placer de los sentidos no está localizado en el órgano sensorial impresionado por el objeto, el placer estético no está localizado en ningún órgano, nace de la mera contemplación del objeto que nos agrada, aunque no encontremos ninguna utilidad en él, el sentimiento armónico generado por la belleza se extiende a todas las facultades humanas. De no ser así –excitación excesiva de una facultad a expensas de otra– la belleza será defectuosa.

Pero la emoción estética es, en última instancia, inefable. Algo hay en ella de amor, de entusiasmo, de aprobación, pero no cabe confundirla con ninguno de estos sentimientos.

¿Por qué decimos tan sólo de determinados objetos que son bellos? La teoría clásica sostiene que existe en ellos algo fundamental, necesario para la belleza; pero que no es todavía la belleza. Eso fundamental es el orden, la verdad, la bondad. Aunque fundamental, este elemento no basta. Se precisa algo más: el esplendor, el brillo –elemento formal– que origine la belleza. Por eso se dice que la belleza es el esplendor del orden, el esplendor de la verdad, el esplendor de la bondad.

Menester es no confundir la belleza con conceptos afines a lo bello. He aquí las principales categorías estéticas: a) Lindo (belleza en pequeñas proporciones); b) Bonito (si el objeto reúne la armonía completa, con todos sus elementos, que supone la belleza); c) Gracioso (viveza y suavidad de movimientos); d) Elegante (formas selectivas, distinguidas); e) Sublime (grandeza ilimitada de lo bello).

A lo bello se le opone lo feo, lo ridículo, lo grotesco. Lo feo, a diferencia de lo bello, produce repugnancia. La falta de armonía, de orden, de proporción en la forma de los objetos, nos desagrada.

Una moda estúpida ha hecho escoger, a determinados artistas *snob,* la fealdad y los valores negativos. Los degenerados morales –que nada quieren saber del amor, de la verdad, de la belleza y de la santidad– representan lo malo en colores atrayentes, por treinta monedas de plata. Y naturalmente que sus mercaderías –revestidas de un ameno aspecto de belleza– atraen a muchos incautos. Con un poco de propaganda y considerables esfuerzos de sugestión, se logra "embobar" a muchos hombres de este siglo de modorra que padece una aguda ausencia de sentido crítico. ¡Y cuidado con que alguien se atreva a llamar a una obra fea o fútil –su nombre verdadero– porque los artistas le descreditarán, pontificalmente, como un ignorante del arte! Hace falta un poco de coraje para no sucumbir a esa sugestión del momento.

Es antihumano buscar la fealdad por la fealdad. El hombre es un animal sediento de belleza. Cuando falta la belleza, en todo hombre noble, se produce "una angustia tan dolorosa –ha dicho monseñor Gustavo J. Francechi– como el espectáculo de la perversidad o el contacto con la mentira".

Hoy en día se pretende pasar de contrabando, bajo el pabellón del arte, la música más exótica y estrafalaria, la pintura más absurda y antiestética. Es muy fácil llamar retrógrados e ignorantes a los que se atreven a hacer una crítica desfavorable de los esperpentos pseudoartísticos, pero es muy difícil hacer tragar al hombre natural que la belleza reside, precisamente, en la fealdad. Cuando Dostoiewsky –un verdadero artista– representa lo malo, tan abundante en la vida, lo hace como una sombra de lo bueno, como una cosa que debemos evitar, y justamente esa representación se hará en forma tal, que lo bueno se vislumbrará claramente a través de ese mal. Porque el fin propio de todos nuestros anhelos, el verdadero alimento de nuestro espíritu no puede ser la maldad, el error y la fealdad, sino el bien, la verdad y la belleza.

5. LO BELLO Y LO INTERESANTE

Las cualidades objetivas de la obra de arte sólo cobran vigencia cuando se actualizan en el espíritu de un gustador o –para decirlo en términos más académicos– contemplador entendido.

Las imágenes concretas y sensibles operan una trasposición de sentido. "En la tela –advierte Nicolai Hartmann– 'aparece' otra cosa distinta de lo que está sobre ella. Aparece el paisaje con su profundidad espacial, la escena con su vida, la cabeza con sus rasgos característicos. Todo esto no es real, no se debe tomar por real; real a primera vista es solamente la distribución del color en la superficie de la tela. Todo ese 'aparece' sobre ella o por medio de ella. Lo mismo sucede en la escultura, una figura representa movimiento (el *Discóbolo,* el *Caballo* de Coleone), pero el producto material en piedra o bronce no se mueve, no debe ser tomado por algo que se mueve. El movimiento, la vida aparecen como otra cosa en lo que es inmóvil e inanimado" *(Sistematische Selbstdarstellung).* Bien puede afirmarse entonces, con los estetas contemporáneos, que todo arte tiene un sentido metafórico.

En la antigüedad clásica y en el medievo, lo que hoy llamamos estética era una auténtica filosofía de la obra bella. El pensamiento moderno ha dejado de ser, en muchos casos, reflexión filosófica de la belleza para convertirse en una técnica de hacer obras interesantes. El hombre de nuestros días busca en el arte un remedio para atenuar o curar su angustia metafísica ante la nada. Los artistas contemporáneos –muchos de ellos, por lo menos– buscan la belleza en el no bien; hacen de lo demoníaco y de lo caótico la suprema categoría estética. Pero un arte nihilista no puede perdurar. Vivimos en una época de transición. El arte super realista –expresión de la actividad automática e inconsciente del espíritu– nos ha producido un desencanto. No se trata de escandalizarse ante el levantamiento de un sistema de represión del subconsciente, sino de percatarse que en el fondo de esa manifestación artística no encontramos ningún mensaje apetecido. Querer destruir la objetividad y dinamitar la realidad, es vana pretensión. En vano intentarán los pintores distraernos con colores "agrestes", hirientes, como queriéndose imponer por sí mismos y adquirir una calidad sustancial". Hoy se habla de una plástica del absurdo. Buscando algo nuevo se ha llegado a pintar vacíamente

el vacío. Dejémosle la palabra a un ilustre psiquiatra: "¿De dónde procede el valor estético de lo interesante? Lo interesante es lo que atrae y sacude. Sólo el hastiado necesita ser atraído y sacudido. Lo interesante es la categoría estética creada por el aburrimiento. Cuando el aburrimiento subsiste, aumentan las exigencias de interés que deberán ofrecer las creaciones artísticas. Este incremento impone una línea evolutiva al arte, que cada vez se ha de volver más sorprendente, más chocante. Tal sentido evolutivo conduce, necesariamente, a una disolución de las verdaderas categorías artísticas. Al final de la serie el interés ha de venir de mundos desconocidos: fuentes llamadas del inconsciente" (102).

Hace ya tiempo –y el mismo López Ibor lo recuerda– que Friedrich Schlegel decía que el predominio de lo interesante significa una crisis pasajera del gusto, puesto que al final del camino sólo existía este dilema: o la estética volvía a regirse por normas superiores –lo bello como trasunto de lo bueno, como en la estética clásica, con la consiguiente desaparición de lo interesante–, o persistiría en ese mismo nivel, en cuyo caso lo interesante, para mantener su valor estético, debería ser cada vez más excitante y acabaría por degenerar en lo chocante. Lo chocante es la última convulsión del gusto moribundo.

Todos los esnobismos han resultado, a la postre, inútiles como medios de evasión al imperio de la genial sentencia platónica: la belleza es el resplandor de la verdad. Traducida a términos modernos por el Dr. Luis Juan Guerrero, profesor de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, la sentencia de Platón se convertirá en esta otra: la belleza artística es el esplendor del Ser puesto en obra. Integridad, proporción y esplendor han sido, clásicamente, los tres requisitos de la belleza. Cuando las partes de un objeto replandecen a la luz de una forma sustancial, nos enfrentamos a la belleza. Lo demás es alegría inefable, presentimiento de la originaria Belleza divina, de la cual toda belleza terrenal no es sino reflejo.

6. LAS BELLAS ARTES

Etimológicamente la palabra arte deriva del verbo griego *aro*, yo dispongo. Comúnmente se define el arte como "el conjunto de reglas y preceptos para hacer bien alguna cosa". En este sentido las artes puede sen mecánicas y liberales. Las primeras tienen por objeto la confección de cosas útiles (oficios). Las segundas se refieren a la imaginación y al intelecto. En aquéllas trabaja más la mano que el espíritu, en éstas más el espíritu que la mano. Dentro de las artes liberales están comprendidas las Bellas Artes.

Aunque existen numerosas clasificaciones de las Bellas Artes, nos inclinamos por ofrecer la más clara y sencilla: artes plásticas y artes fonéticas. Esta clasificación tiene su base en el hecho de que el placer estético nos es proporcionado por la vista (forma, colores) o por el oído (sonidos). A las artes plásticas y a las artes fonéticas, habría que agregar las artes de movimiento (danza, cinematógrafo, representaciones teatrales), cuyo efecto es un conjunto de impresiones visuales y acústicas.

Pintura, escultura y arquitectura constituyen las tres artes plásticas que se desarrollan en el espacio. La primera bajo dos dimensiones y las dos últimas bajo tres. Son características esenciales de las artes plásticas, la objetividad y la extensión.

La danza suaviza ese tránsito de las artes plásticas a las fonéticas. Las expresiones de belleza en el espacio son unidas, en su rítmico movimiento, a las expresiones de belleza en el tiempo (música).

Las artes fonéticas emplean, como medio de expresión, el sonido musical y articulado. Música, elocuencia y poesía hablan al oído y se desenvuelven en el tiempo sin ocupar espacio. Mientras las artes plásticas tienen partes coexistentes en sus obras, las artes fonéticas son sucesivas.

Es nota común de las Bellas Artes el que se vuelvan –despreocupadas de otros valores captables– hacia el valor expresivo de los seres y de las formas como tales. Dejando lo perturbador y enmarañado, búscase la configuración pura, la forma evocadora que suscite sentimientos armónicos. Hay una verdad llamada estética que se da cuando se logra el ajuste perfecto entre sentimiento y expresión. Un resultado así es de valor estético universal.

Evidentemente hay un trato pre-artístico con las cosas, pero el arte modifica las formas de la naturaleza, estéticamente impuras, valiéndose de la transformación, de la yuxtaposición y de la selección. De este modo elévase el valor expresivo, pero siempre en una dirección determinada. Cabalmente por eso se puede hablar de estilo, que no es otra cosa que la modificación, más o menos intensa, del material dado en servicio de la expresión.

Para el efecto estético es decisivo el equilibrio de los contrastes, la recta proporción, la distribución de los colores y tonos, de las luces y sombras, la medida de la materia y del sonido.

En ocasiones basta la alteración de un solo punto en la obra de arte, para acabar con la recta proporción y producir efectos totalmente diversos.

Se ha dicho, y con razón, que la obra de arte es un ser tierno, frágil; y una pequeña modificación, como el matiz sonoro de una vocal en un verso, puede dar al traste con su belleza.

Hay muchas expresiones posibles para sentimientos idénticos. De ahí la variedad de estilos bellos en los diversos países y los diversos siglos. El arte se vincula fuertemente a grupos y comunidades. Para hombres de

otra experiencia y de otra nacionalidad, las mismas obras artísticas están íntimamente vinculadas a la eventual totalidad de la situación existencial. La poesía lírica, por ejemplo, resulta casi intraducible, a menos de acabar con la armonía vocal, adaptada al sentimiento, y de destrozar la configuración poética. Hay que tener presente que el arte, en cuanto arte, expresa, no comunica. No se trata de revelarnos el ser en sí de las cosas, sino de orientarnos a configuraciones que alegran el corazón.

El arte como liberación nos proporciona descanso en la lucha de la vida. Le experimentamos como catarsis y como liberación, no como salvación. Nos quitará, y ya es bastante, la carga de la existencia por unos momentos, para que, fortalecidos podamos recomenzar el asalto de la altura.

El ilustre filósofo alemán Prof. Dr. August Brunner, escribe estos luminosos conceptos: "Lo bello es algo sensitivamente perceptible que agrada a todos –distinguiéndose aquí el agradar del apetecer y querer. Cuanto este agrado sea más universal en el espacio y el tiempo, tanto más pura es la expresión encontrada por el sentimiento, y tanto más universalmente humano será éste. El lugar metafísico de lo bello es, pues, el de la intersección de la vida y el espíritu, pero cayendo más del lado de la vida" (103). El arte –elemento indispensable para nuestra felicidad– hace que nuestra vida humana se torne alegre, colorida, noble... ¿Cuál es, en última instancia, el fundamento metafísico de la belleza?

7. FUNDAMENTO DE LA BELLEZA

La belleza es un aspecto de la realidad. Aspecto que se relaciona con la finalidad o con la razón suficiente del ser total. Nuestra inteligencia percibe la armonía de los seres considerados en sí mismos con relación a otros y con relación a nosotros mismos. Esta visión intuitiva nos produce gozo, exaltación, alegría. La inteligencia humana, abierta a la infinidad del ser, se deleita con las cosas que presentan integridad, proporción, claridad; porque ama el ser, el orden y la inteligibilidad. Toda forma es un vestigio impreso por el Creador en las entrañas del ser creado. Por eso toda belleza es amada. Sólo que el ser creado es bello en determinados aspectos, que unos descubren y otros no. De ahí la divergencia de gustos.

Una cosa es buena y bella por su forma. Pero la belleza tiene sólo razón de causa formal, no de causa final. Se suele pensar que la belleza es un determinado bien pero distinto de todos los otros bienes. Si la bondad es lo que todas las cosas apetecen, el bien es la forma como objeto de un apetito de una cosa determinada. Trátase de un fin hacia el que se mueve el alma. La belleza nos agrada cuando la contemplamos *(id quod visum placet)*. Lo bello se relaciona con la forma como conocimiento, mientras que el bien se relaciona con la forma como deseo. Ver, contemplar no quiere decir, tan sólo, percibir con los ojos, sino aprehender por el entendimiento y con el espíritu. Lo bello no se reduce a placer sentido al aprehender ciertas formas selectas, sino lo que constituye a estas formas selectas como objetos de aprehensión placentera. Por eso hay que buscar la belleza en la estructura misma de la facultad cognoscitiva. La proporción de vida de la cosa nos complace como sujetos cognoscentes. De alguna manera el entendimiento permea los sentidos que conocen y se deleitan en las cosas proporcionadas. Alguna semejanza hay entre el sujeto espiritual cognoscente y la cosa debidamente proporcionada. Semejanza basada en la causa formal. No sólo amamos el bien, también amamos lo bello. La vista y el oído se aquietan con la belleza porque la razón está de alguna manera presente. Por eso hablamos de visiones bellas y de bellos sonidos. ¿Qué es lo que la belleza añade al bien? La belleza añade cierto orden a la facultad cognoscitiva. La complacencia de la aprehensión, el placer experimentado al conocer la belleza no constituye la belleza en sí misma, pero nos revela su presencia como plenitud ideo-existencial vertida esplendorosamente en forma selecta y cautivante. Esto es, precisamente, lo que no han acabado de ver bien quienes hablan, como Etienne Gilson, del trascendental olvidado. El tomista francés se limita a decirnos que "la belleza es al conocimiento lo que el bien es al deseo de la voluntad". El placer experimentado "simplemente testifica la excelencia de la proporción existente entre una determinada facultad cognoscitiva y un determinado objeto conocido" (104).

La integridad o perfección, la proporción y la armonía, y la claridad son condiciones para que se dé la belleza, pero no son la belleza misma. La agradable presencia, la correcta complexión, la proporción satisfactoria en su tamaño nos hace advertir que estamos ante una cosa bella, pero todavía no sabemos por qué es bella constitutivamente. La belleza se reserva a los seres plenamente constituidos. Por eso hablamos de integridad, de armonía. Si la luz misma es bella, no tenemos por qué sorprendernos ante la *claritas* como elemento de la belleza. Esa plenitud ideo-existencial que se da en los seres concretos, en forma selecta y cautivante, está vertida esplendorosamente para poder llamarla bella. Sólo así podría hablarse de la belleza como trascendental del ser de los entes íntegros.

8. FILOSOFÍA DEL ARTE

El arte, expresión material de la belleza realizada por el hombre, es una constante humana. De la concepción que

el artista posea de la belleza y de su expresión, depende el modo de concebir y realizar la obra de arte. Queremos indicar que detrás de toda obra de arte hay una originaria *Weltanschauung*. Antes de acuñarse exteriormente las formas bellas se incuban en la interioridad espiritual y sensible del artista. El elemento inmaterial y el elemento material de la belleza, dentro del equilibrio del arte clásico, se realiza continuamente en nuevas formas de expresión. Puede hablarse, en consecuencia, de un progreso en la técnica expresiva y de un cambio en el gusto de los tiempos. No hay ni puede haber, moldes definitivos; pero sí se dan valores permanentes o eternos de la belleza esencial. Dentro de su fin y de sus reglas, el arte es autónomo. En razón del hombre y de su fin último, y no por su propio objeto y principios, el arte está subordinado a la ética.

El arte, destinado fundamentalmente a la comunicación, tiene una función social que desempeñar. El artista dialoga con espectadores reales o imaginarios. Los intérpretes desenvuelven el espíritu creador del artista. Los críticos discriminan entre las genuinas obras de arte y las obras pseudo artísticas, definen los valores artísticos y fijan su rango. Pero toda crítica de arte supone una estética. Artistas, espectadores, intérpretes y críticos configuran la vida artística. El arte, saturado de vida, no se aparta de la existencia sino para elevarla y enriquecerla. Fruto de una creación humana, promueve, a su vez, la hechura del hombre. No creo que el arte posea una función salvífica ni sea un recurso de salvación – como lo creyó mi admirado e inolvidable amigo Samuel Ramos– pero sí me parece que nos proporciona un descanso y un consuelo, una liberación momentánea del fardo de la vida para recomenzar el asalto de la altura.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(100) Friedrich Kainz. *Estética*, Fondo de Cultura Económica, pág. 118.

(101) Víctor Cousin. *le Vrai, le Beau et le Bien*, 8a. lección.

(102) Juan José López Ibor. *El descubrimientode la intimidad y otros ensayos*, Ediciones Aguilar, págs. 85-86.

(103) Prof. Dr. August Brunner. *Ideario filosófico*, Editorial Razón y Fe, 3a. edición, pág. 186.

(104) Etienne Gilson. *Elementos de filosofía cristiana*, Ediciones Rialp, Madrid-México-Buenos Aires-Pamplona, 1970, pág. 203.

Capítulo 11

ÓNTICA ANTROPOLÓGICA

SUMARIO

1. Método en el conocimiento del hombre 2. Ontología del hombre 3. Fenomenología del cuerpo 4. Sentido de la libertad 5. Dialéctica de la situación humana 6. La vocación universal del hombre a la salvación 7. Animal de realidades actuales y de posibilidades 8. Centauro ontológico con misión personal 9. Nuestro espíritu encarnado 10. La lucha por la sinceridad 11. La vocación universal del hombre 12. El sentido de la creaturalidad 13. La contextura moral del hombre 14. Un ser-para-la-salvación 15. El hombre y su programa de salvación 16. Dimensión temporal e histórica del hombre.

1. MÉTODO EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

La filosofía, al fin cosa humana, está, en última instancia, como todo lo que es humano, al servicio de la vida, a disposición del hombre. Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre, nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no está al servicio del existir –dicho sea con absoluta sinceridad– no nos interesa. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar. Se trata de un imprescindible menester de ubicación y de autoposesión. Y en ese menester me juego a mí mismo de manera integral, porque en la búsqueda y descubrimiento de la verdad me identifico con mi filosofía. No ocurre cosa semejante con ninguna otra ciencia. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Siente el imperativo de explicar fundamentalmente la realidad entera, de acercarse a la estructura óntica de los objetos y escrutar su fondo invisible, subyacente, ontológico. Pero a la vez no puede ni quiere prescindir de una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. No se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir. La filosofía como propedéutica de salvación –tal como la entiendo yo, por lo menos– no sólo es contemplación de lo eterno (facultad intelectiva), sino también sobre lo temporal, disposición de las cosas materiales al servicio del hombre (conocimiento pragmático). Si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre, y, por lo tanto, de su salvación, ¿para qué o para quien puede estar hecha esa filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación con Dios. Nada pues de "vivir y después filosofar", sino vivir en profundidad filosofando, y filosofar en profundidad viviendo entusiasmadamente lo que se filosofa. Este es –en el gentil decir de una voz española– el gran mote heráldico y comprometido de mi filosofía. (Caba). Un conocer vital que nos lleve a la habencia y a nuestro ser es algo más que una pura ciencia: es un conocer comunicativo. No es cosa de oficio, sino menester de vocación. Pero aunque se trate de un imperativo existencial de ubicación, de autoposesión y de comunicación, toda filosofía es especulativa, incluso cuando su objeto es la *praxis*, es decir, la actividad humana en su ejercicio. Hasta aquí, en apretado resumen, un preámbulo que puede evitar equívocos en las reflexiones subsecuentes.

Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre; antes de la adecuación del juicio y de lo real humano, se da la adecua-

ción vivida del entendimiento mismo con la realidad humana. La percepción de una existencia que me es dada en sí misma –y no primariamente en orden a mí mismo– está antes que cualquier cosa. El ser es la condición del conocer. No veo razón alguna para suponer *a priori* que mi pensamiento es condición del ser humano.

Jamás comprenderemos el significado de la existencia humana estudiando desde fuera –y sólo desde fuera– los datos humanos. Me encuentro a mí mismo más allá del despliegue del objeto y más allá del repliegue egoísta. Para alcanzarme tengo que vivirme, en una experiencia original, como una creatura que sintiendo su insuficiencia radical se afana, no obstante, por salvarse, por llegar a la plenitud subsistencial. En este afán me sobrepaso, me trasciendo. Es en el libre despliegue de mis marchas y contramarchas donde sorprendo el sentido de mi ser. Pero, vayamos con cuidado. Sería lamentable sacrificar la estructura racional y la solidez objetiva en aras de los análisis subjetivos, y de la atmósfera existencial. Evocación y definición son indispensables para la vida del espíritu. Quedarse en puras descripciones y postular la inexistencia de lo indescriptible es negar la reflexión metafísica y es cercenar al espíritu humano su parte más noble. Sumergirse en el drama de la existencia y su destino podrá ser una experiencia todo lo necesaria e interesante que se quiera, pero por sí misma no es una filosofía. Sobre las vivencias, con todo su calor vital, puede operar la mente *a posteriori* dándoles una explicación racional y derivando de ellas las conclusiones debidas. El estudio del hombre como un todo unitario no puede prescindir del procedimiento mediante el cual conocemos el mundo de lo peculiarmente humano: la "comprensión" –aprehender un sentido, poner un fenómeno en relación con una conexión total conocida– pero tampoco puede dejar de utilizar la explicación. Inducción, abstracción y determinación, clasificación, analogía y comparación son procedimientos de las ciencias naturales que no puede dejar de utilizar una antropología filosófica. No se trata de métodos incompatibles, sino complementarios.

La palabra "dialéctica" reviste, en la historia de la filosofía, diversos sentidos. 1) *Platón* entendía por dialéctica un proceso de lo real sensorial –variado y variable– a lo ideal universal y permanente, con el retorno correspondiente; 2) *Aristóteles* empleó el término para designar los razonamientos probables frente a los necesarios; 3) En la Edad Media era toda la lógica formal; 4) *Kant* significó por dialéctica "razonamiento ilusorio", "lógica de la apariencia" (empleo de la razón más allá de la experiencia); 5) *Hegel* entiende por "movimiento dialéctico" el paso del extremo afirmativo al negativo de la contradicción y por dialéctica la marcha del pensamiento según sus leyes; 6) En general, se entiende también por "dialéctica" la "discusión"; 7) Para *Kierkegaard* la dialéctica es el reconocimiento de lo positivo en lo negativo, la relación entre los opuestos que no mengua ni anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis.

Nuestro concepto de dialéctica –muy próximo al concepto de Sören Kierkegaard– es un concepto de dialéctica contrapuntual, sineidética bipolar, tensional. Los polos opuestos no desaparecen nunca en el *status viatoris*. Se trata de vaivenes de la vida humana por el predominio de la angustia con base en la insuficiencia radical o de la esperanza –con fundamento en el afán de plenitud subsistencial–, pero sin anular totalmente la oposición, la tensión entre polos opuestos.

2. ONTOLOGÍA DEL HOMBRE

He aquí un punto de partida para una ontología de la persona: el lenguaje. No hay vida anímica sin lenguaje y no hay vida humana sin vida anímica. La operación de hablar incluye tres elementos: 1) un yo parlante; 2) una comunicación; 3) un tú que recoge el mensaje. El que me escucha dispone de un pensamiento y de una atención que puede voluntariamente fijar en mi comunicado. El diálogo presupone un ser que se posea –un sui ser–, esto es, la persona. Decir persona es decir autoposesión, ser-para-sí. Porque me transparento a mí mismo soy persona. Mi obrar es la traducción exterior y dinámica del hecho de auto-instalarme y de auto-afirmarme. Todas mis acciones personales van sobrecargadas de mismidad, unicidad e insustituibilidad.

Pero los hechos que transcurren en mi psique no subsisten por sí mismos, tienen un punto de apoyo. Del "yo psicológico" (o yo conocido) pasamos al "yo ontológico" (o yo que conoce). El hecho de que el yo ontológico tenga historia, no imposibilita su definición. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. El yo subsiste fijo no en una parte o fragmento, sino en el todo. Es el hombre entero quien se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos sus cambios, no podrían existir la memoria y la misma vida humana.

Lo real nos está presente. Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. *Tenemos que habérnosla con realidades y con nuestra realidad misma*. Somos una realidad sustantiva en posesión, no en propiedad, aunque al igual que todas las otras cosas reales tengamos nuestras propiedades. Somos co-seres que estamos referidos a las cosas y a los demás hombres, en un constante "enfren-

tamiento". Nuestras acciones –preñadas de sentido y de dirección– no son simples reacciones animales, sino "sucesos" que suponen decisión y elección. Nuestra vida es nuestra biografía. Y nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de "posibilidad" es, quizá, el principal gozne sobre el que gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicismo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. Su libertad significa elección y elección significa posibilidad. La posibilidad es inseparable de la visa humana. Habría que advertir, no obstante: a) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formula. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser; b) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifica con ella. Sólo un ser *ab alio* tiene posibilidades para ser o no ser algo; c) toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y en último término en la ley eterna que se refleja en la ley moral.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundanamente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de *natura* y de cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive sus internas detonancias porque antes es ya de por sí, constitutivamente, un monstruo metafísico. Estrechez en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endeblez y nuestro interno conflicto. Esta insuficiencia radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por Alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derrelicción, por más que a cada paso constatemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un "centauro ontológico" o un "monstruo metafísico", no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es –qué duda cabe– una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro. Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu.

3. FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

El mundo de los fenómenos se me presenta a través de mi cuerpo. El color y la luz, los sonidos y los olores, los sabores y las sensaciones táctiles se nos ofrecen inmediatamente al propio cuerpo que se constituye en un organismo. Pero todo este mundo fenomenológico que mi cuerpo constata, no es mi cuerpo. Yo soy el que experimento o constato el hambre, el frío, el dolor, la sed, el roce, el color, el sonido, el olor y el sabor. Mi función cognoscitiva relacionante unifica los elementos pertenecientes al mundo intuitivo y al mundo de las esencias que suponemos o inferimos integrando las realidades experimentadas. Toda mi vida fenoménica está condicionada por la habencia, por las estructuras y por las funciones de mi propio cuerpo. No puedo eludir esa situación de estar ligado al cuerpo. ¿Significa acaso este dato originario que no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo?

Si hablase del cuerpo como de un instrumento al servicio de mi yo, lo convertiría, a mi cuerpo, en una cosa más entre las cosas, pero evidentemente el cuerpo no es una cosa más entre las cosas, porque es mi existencia temporal, porque no puedo abandonarlo como abandono un vestido, porque lo asumo desde que soy yo. Existo en cuanto estoy encarnado, en cuanto soy encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y sé que existo. Y éste mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre fluidamente en el tiempo. Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudable. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior. Asimilo las imágenes afines a mi ser y a mi proyecto de ser, dentro de un orden temporal organizado por mi espíritu. La armonía del conjunto que constituyo actúa según una intención directriz orientada hacia el propio ser en plenitud. Esta intención inmanente, que reclama un cumplimiento trascendente, posee su lógica y su coherencia. Las posibilidades, que no responden a mi afán de plenitud subsistencial, las dejo atrás definitivamente. Mi personalidad entera se compromete y se afirma en cada una de mis elecciones, empobreciéndose en posibilidades, pero enriqueciéndose en realidades. Para cumplir mi intención directriz requiero, a más de inteligencia y sensibilidad, de una energía extraordinaria que

supere los momentos de angustia y desesperanza. Es preciso iluminar los varios caminos posibles, para elegir el que se adapte al itinerario fijado por mi propósito directriz. Esto supone claro está, el previo descubrimiento de mí mismo. Pero de mí mismo en un mundo al cual me tengo que adaptar, aunque en él haga mis elecciones y en él vaya trazando mi historia. Mi unidad y mi libertad es fruto de una conquista continua. Lucho contra la disociación de mi personalidad proveniente del aflujo de imágenes internas y externas. No quiero dividirme en subpersonalidades divergentes. Ante la amenaza de ruptura que acosa mi personalidad, me afirmo, una y otra vez, con mi propósito directriz de salvarme definitivamente. Sólo que para salvarme necesito tener el comando de mi vida psíquica, de mi yo corporal.

De mi cuerpo tengo no solamente un simple conocimiento objetivo, sino una vivencia de su funcionamiento íntimo La más elemental comprobación objetiva me indica la existencia global de mi cuerpo, que distingo del no-yo. La estructura compleja del cuerpo humano, tal como la presenta la ciencia contemporánea, posee "una estructura piramidal múltiple". Los átomos están agrupados en moléculas, las moléculas en células, las células en tejidos, los tejidos en órganos y, por fin, los órganos en nuestro yo corporal. En su aspecto dinámico, el cuerpo tiene su peculiar ritmo de vida en los latidos del corazón, en la respiración de los pulmones y en el aparato digestivo. En los influjos nerviosos y en los intercambios químicos se da, como en el sueño y la vigilia, un inconfundible ritmo que es propio del dinamismo corporal. ¿Cómo no ver en este haz de fuerzas en continua evolución, que conserva, no obstante, la identidad personal, un orden y una armonía que me trasciende? Los fisiólogos me darán cuenta de los intercambios internos de mis glándulas, de mi estómago y de mis intestinos, estudiarán la renovación de mis células –con sus variaciones eléctricas– y de los átomos que las componen; pero no me podrán decir, como fisiólogos, cuál es la causa eficiente primera y cuál es la suprema causa final de esa armonía de conjunto y de ese orden preestablecido, en buena parte. ¿Se podrá pensar acaso, sensatamente, que la organización funcional del cuerpo –su estructura y su dinamismo– se ha logrado por el simple juego del azar? ¿Cabe suponer que toda esa compleja coordinación de las partes del cuerpo y de las fuerzas que manifiesta no obedezca a una intención funcional? Al azar no se le puede reconocer ninguna intención. Esto me parece evidente. ¿Voy acaso a pensar que mi organismo es previsor?

Por inteligencia se ha entendido siempre una facultad cognoscitiva de lo abstracto y universal, aunque también puede ser conocido –directamente o por conversión de las imágenes– lo individual y singular. Como facultad cognoscitiva tiene, también, una función "estimativa" (aprehensión de valores) y un sentido práctico que planea modificaciones a los objetos conocidos. Ahora bien, los procesos orgánicos antes descritos nada tienen que ver con la facultad cognoscitiva que intuye los primeros principios, capta lo abstracto y universal, aprehende valores y muestra el camino para la acción y para la obra. Si el cuerpo, considerado como unidad, dirige la adaptación de los órganos, no es porque se trace una intención directriz orgánica, sino porque se encuentra sujeto a una ley estructural y dinámica que le ha sido dada por Alguien.

El cuerpo no se reduce a mero fenómeno para el observador. La autoexperiencia del hombre que actúa corporalmente resulta tan patente como el encuentro con el cuerpo del otro. Estamos en co-presencia. Mi naturaleza me manifiesta claramente que mi espíritu está mezclado con mi cuerpo, que soy mi cuerpo, aunque no sea puro cuerpo. La sensación corporal directa se nos revela en el hambre, en los procesos fisiológicos, en la enfermedad, y en una herida o en un golpe. Nuestra corporeidad originaria nos hace percibir todos los datos. Y entre esos datos están la "cosa" y "máquina". Consiguientemente el cuerpo no es cosa ni máquina. Mi cuerpo sirve como entorno inmediato de mí mismo. Sabemos que la mano es "el órgano de los órganos" (Aristóteles: "Sobre el alma", III, 8, 432 A 1; "Partes de los animales" IV, 687 A 20). Se dice, y con razón, que la mano es el instrumento más importante y filosófico, puesto que en virtud de ella pueden darse todos los instrumentos en general. El ser corpóreo del sujeto humano es espacial y sexual. Al pronunciar la palabra espacial, no estamos aludiendo al espacio científico de la geometría, sino al espacio vivido de un sujeto. Hay personas que se ocultan, que se enfundan en su cuerpo cuando se sienten gravemente enfermas. Parece entonces una "envoltura", aunque realmente nunca lo es.

La actuación sexual del cuerpo humano es impulso del yo dinámico operante. Esta operatividad del impulso sexual transcurre en un estado de fascinación o excitación, no exento de una cierta fuerza despótica que corregimos cumplidamente con la orientación. No siempre estamos ante el suave placer de vivir y amar; nos tenemos que enfrentar, a veces, ante una fuerza que nos arrastra hacia una dirección que no queremos. No creo que exista ningún "vaivén entre el tener cuerpo y el ser cuerpo", como lo pretende Gerd Haeffner en su "Antropología Filosófica": ("Corporeidad", p. 126, Ed. Herder). La corporeidad, no está en ese vaivén, sino en la dimensión humana constitutiva, ontológica de nuestra amistad humana. Ciertamente no cabe decir "Yo soy total y absolutamente mi cuerpo" (Nietzsche). Tampoco cabe afirmar de que el cuerpo es una mera forma contingente de mi contingencia (Sartre). Lo que podríamos decir, con toda propiedad, es que yo soy total y absolu-

tamente un *espíritu encarnado* y un ser contingente que es bio-psíquico, con inteligencia sentiente.

4. SENTIDO DE LA LIBERTAD

El hombre, volviendo la mirada sobre sí mismo, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan sólo un dato psicológico, sino un hecho ontológico. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en ejercicio concreto, puedo ser lo que debo ser. Actuando libremente actualizo mi posibilidad. En este sentido, la libertad no me pertenece sino que soy yo quien pertenece a la libertad, aunque esa libertad tenga un nervio teleológico.

La libertad es una propiedad de la facultad volitiva. Trátase, en primer término, de un cierto modo de "indiferencia" activa. El hombre, en cuanto libre, obra de una manera intrínseca, autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va hacer, sabe que podía haber determinado otra actuación. Lo que se quiere, se conoce previamente en alguna forma. Y no sólo se conoce de antemano lo querido, sino que también se le estima y se le prefiere. En la entraña misma de la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa, sino un contenido de sentido (Singehalt) susceptible de ser verificado en diversos grados, como lo ha apuntado Fritz Joachim von Rintelen. Toda la significación del valor se ilumina en el ámbito de la libertad humana. Pero la libertad está destinada, avocada al valor. Defino la libertad del hombre *como la autodeterminación humana, en situación y en circunstancia, en vista de pautas axiológicas*. En la obra de Albert Camus, *La Caída,* el protagonista único exclama: "La libertad no es una recompensa ni una decoración que se festeja con champaña. Al final de toda libertad hay una condena". Olvidémonos del tinte pesimista que tiene la afirmación y destaquemos, tan sólo, ese sentido de ejercicio concreto, de obrar intrínseco que está suponiendo la frase. El ejercicio concreto y el obrar intrínseco que están en el meollo de toda libertad implican elección y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos, cuando obramos humanamente, de acuerdo con la razón, con nuestra razón. Es claro que nuestro libre albedrío puede optar por lo irracional. Pero entonces nos habremos dejado ganar por los factores infrahumanos. Lo específicamente humano es aceptar voluntariamente el bien que la razón propone y disponerse a realizarlo. Por el conocimiento sabemos lo que hacemos, somos conscientes y responsables.

La búsqueda de la verdad requiere, como condición, un entendimiento libre. El afán de investigación, que es afán de verdad, supone la libertad. Nadie puede imponernos un determinado pensamiento y una determinada voluntad. La verdad no necesita de imposiciones humanas, se impone sola.

Porque soy libre, soy en algún modo, soberano. Aunque sujeto a la ley de Dios y a las leyes humanas puedo, si lo quiero, cumplir con mis obligaciones. Cualquiera que sea la fuerza de las tendencias psicosomáticas, las solicitaciones de los hombres y las obligaciones ante Dios, mi voluntad es físicamente soberana. No hay –y nunca se ha dado– una esclavitud de la voluntad. Naturalmente que el libre querer de mi voluntad se ve disminuido o frustrado por limitaciones de orden social, psíquico, intelectual, físico, fisiológico... No basta que yo quiera pura y libremente una cosa, es preciso que la circunstancia me sea propicia. La vida, en buena parte, nos la dan a vivir las situaciones y las circunstancias. Aun así, mi querer me puede llevar a la felicidad o a la desdicha. Cabe hablar de libertad "*de*" y de libertad "*para*". Podemos estar libres *de* pasiones y ser libres *para* cumplir la vocación.

Que soy libre, pese a todos los obstáculos, se prueba, ante todo, porque mi voluntad sigue el bien aprehendido no de modo puramente especulativo y abstracto, sino por conocimiento práctico. Los bienes finitos, precisamente por ser finitos, son impuros, imperfectos, limitados. Consiguientemente, el conocimiento de estos bienes no determina mi voluntad de un modo necesario. Dicho de otra manera: mi volición no está unívocamente determinada porque ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro.

Mérito y demérito, mandatos y prohibiciones, responsabilidad y sanciones perderían todo su sentido sin la existencia de la libertad. Quien reconozca la existencia de la moralidad –y la reconocen de hecho, prácticamente, sus enemigos más acérrimos– tiene que reconocer, forzosamente, la existencia de la libertad. también nuestra conciencia da su testimonio acerca de la libertad. Ya el simple hecho de preguntarse por la existencia de la libertad prueba –como lo ha advertido un existencialista contemporáneo– esta existencia. Me pregunto por la libertad porque quiero ser libre; pero no podría querer ser libre si no lo fuese realmente, porque mi voluntad no puede, lógicamente, estar enteramente determinada y querer, a la vez, ser libre. Consecuencia: mi voluntad es fundamental y originariamente libre. En ella radica el origen de nuestros bienes y de nuestros males. Además de la *libertad de ejercicio* (hacer o no hacer algo) y de la *libertad de especificación,* cabe hablar de la *libertad existencial de elegirnos*.

Si la idea de un placer o de una felicidad que se impone a *fortiori,* nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro

ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu. Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo imperecedero. Por eso mi libertad es indelegable.

El poder decir "no" a las solicitaciones del cuerpo, a la tiranía del pasado y a los engaños del mundo, constituye el más insigne título de nobleza que ostenta la libertad humana. Puedo rebelarme contra mi pasado, por lo que tiene de culpa, convirtiéndolo por este mismo hecho, en verdad. ¡Maravillosa alquimia que nos recuerda una venerable fórmula oriental! Confesándome y confesando mi pasado culpable, puedo librarme de la derrota e imponer un nuevo sesgo a mi vida. La historia de las conversiones y la historia de mis propias conversiones me indican que mi vida, pese a su pasado, puede ser siempre otra cosa. Sin libertad no cabría la posibilidad de regenerarse, y sin la posibilidad de regenerarse esta vida no valdría la pena de ser vivida. Pero esta vida, que merece vivirse, ¿acaso tiene una determinada estructura y una cierta dialéctica? ¿podría hablarse de una dialéctica de la condición humana?

5. DIALÉCTICA DE LA SITUACIÓN HUMANA

Vivir –vengo apuntando desde 1957– es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y presentir la plenitud de la subsistencia. He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos conservando la integridad de cada canto, pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o al predominio del presentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el *ens contingens* que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza).

El hombre aspira a la plenitud subsistencial y quiere protegerse contra su desamparo ontológico. Sin embargo, su "ser-en-el-mundo" transcurre más bien en invisible alianza con el desamparo que con la plenitud. La vida humana, en su sentido integral, manifiesta la insoslayable dialéctica entre desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial que se proyecta con toda su intención significativa.

Amamos lo ordenado, lo perfecto, pese a las diarias discordancias de nuestro ser y del mundo que nos rodea. Estamos ordenándonos y ordenando nuestro mundo, porque la vida nos deshace a cada rato nuestras construcciones. Hay un elemento imprevisible, que no podemos eludir, suficiente para quebrantar todos nuestros cálculos. Y sin embargo, nuestro esfuerzo por trascender la incertidumbre nunca es del todo vencido.

Mientras que el animal tiene un desamparo ontológico objetivo y menor, el hombre tiene un desamparo ontológico objetivo, subjetivo –puesto que lo reconoce y lo siente– y de mayor grado. El animal –al fin pura naturaleza– se deja conducir necesariamente por sus instintos. Le es imposible transgredir el orden natural. El hombre, en cambio, es un ente bifronte, anfibio. Vive en dos mundos –que en él se encuentran– sin poder vivir bien en ninguno de los dos. Es *natura* y es cultura. Está parcialmente determinado por su animalidad y es, a la vez, libertad. Aunque no es pura posibilidad –tiene dimensiones constantes–, cuenta con infinitas posibilidades. Mientras el animal viene definido, el hombre viene tan sólo bosquejado. Su desequilibrio proviene de la tensión constante entre su desamparo ontológico y su afán de plenitud subsistencial. Como es un ser que vive siempre en camino, con una determinación ilimitada, nunca puede gozar de la comodidad animal de fijarse y amurallarse. Por su conciencia, por su interioridad objetiva está permanentemente abierto al ser. Vive en circunstancia, pero no es, como el animal, un esclavo de su contorno. El uso de la razón da testimonio de su interioridad ilimitada. La intranquilidad de su espíritu tiene su origen en la tensión entre carne y alma, en la fluctuación que supone el equilibrio inestable de un espíritu encarnado.

A veces quisiéramos ser plenamente animales –por ejemplo, en el aspecto sexual– y otras ocasiones quisiéramos vencer el lastre del cuerpo y llegar a espiritualizarnos íntegramente. Pero la dialéctica de nuestra situación humana nos impide proyectarnos hacia cualquiera de estos dos polos. Estamos forzados por naturaleza –cosa ontológica– a vivir en tensión metafísica. Y esta tensión puede adoptar caracteres trágicos. Ese afán de plenitud subsistencial, esa nostalgia hacia Dios, es hondamente significativa. Trátase de un testimonio irrecusable de la egregia vocación humana. Cuando nuestra alma se abre hacia la habencia y hacia la verdad, en un abismo de amor, se acaba todo egoísmo y sentimos una simpatía originaria hacia todo objetivo. Pero cabe también una repulsa de la dirección del ideal, para aislarse en el propio yo, siguiendo la ley del egoísmo. En este último caso, el ser carece de sentido. Nuestra decisión vital descansa en nuestra razón moral. Y toda decisión implica peligro.

Conscientes de nuestra más profunda peligrosidad, caemos en la cuenta, no obstante, de que la vida nos ha dado, como precioso regalo natural, la esperanza. Nos descubrimos, en el más íntimo núcleo de nuestro ser, como desamparados, como carentes, como indigentes y como plenitud incumplida, pero a la vez, tenemos la esperanza de llegar a ser la plenitud que no somos. No se trata, en manera alguna, de un intimismo subjetivo dictatorial frente a la realidad objetiva de la cosa en sí, sino de una humilde sumisión del hombre integral a su interioridad abierta al ser.

Si fuésemos ya plenitud, nuestra vida no sería peligrosa. Pero como somos un desamparo que puede llegar, por decisiones existenciales, a la plenitud que apunta, nuestra vida está en constante peligro. La vida es, en ese sentido, milicia. Nunca podremos eludir el peligro de frustración, de fracaso. Nuestra situación económica, nuestro saber y nuestro futuro destino no están nunca asegurados. Aquí encuentro la razón más profunda para decir que el burgués es un hombre falsificado y la vida burguesa es una vida inauténtica.

El *status viatoris* es inherente a toda condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcanzado. El *status comprehensoris* no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. El hombre vive en la esperanza de ser más. O el espíritu se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. Alguien nos puso en camino. Pero teniendo una nada prehistórica podemos en cualquier momento hacer, en el orden moral, un viraje hacia la nada: la culpa. No tiene sentido, ni aun desde el punto de vista intratemporal, considerar tan sólo el camino como si no condujera a parte alguna. No ver que el camino lleva a un "allende" es la miopía esencial del existencialismo. El hombre hace su esencia, no es su esencia. Pero todas las variedades de este hacer la esencia –incluyendo nuestra propia manera de hacernos– puede insertarse dentro de una estructura permanente del ser humano.

Vivimos siempre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un esperar que tiene un sostén en Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas. No cabe fundar la vida en la desesperación. Sólo la esperanza –aventura en curso– penetra a través del tiempo y funda la vida, como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. A la vida como quehacer le corresponde la vida como esperanza. Presunción y desesperación congelan el fluir de la existencia hacia su océano, petrificándola en un imposible o en un castillo en el aire.

Sin el amor, la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. El amor lleva a la plenitud la indigencia. Un recóndito afán de entregarse, de expandirse y de gozarse con esta expansión, caracteriza el amor. Sólo es capaz de verterse el que rebosa. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica, una pluralidad de valores.

Todo hombre se encuentra implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de ser responsable. Ni yo ni los otros hacíamos falta. Estamos enviados a la existencia por la amorosa voluntad de Alguien. En este sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el Supremo amor. Y con su amor nos comprometió a "estar en el mundo" amorosamente. No se trata de una obligación, sino de un compromiso.

El hombre es el único ser que se autoposee en el *logos*. Pero esta autoposesión se da enrolada en un quehacer mundanal. Al recogernos no abandonamos el mundo, simplemente estamos en nosotros. Y esta autoposesión no es estática, sino dinámica. Dinamismo de una mismidad – estructura permanente, yo "matriz"– que conserva siempre una autopresencia. Porque soy mi propio señor y porque sigo mis propias leyes –aunque esté sujeto al determinismo corporal– puedo decir que soy libre. Libertad moral con posibilidad y derecho de poder hacer lo que debo hacer. Cuando me veo impedido para llevar a cabo lo que había determinado hacer, es que algún impedimento –violencia exterior o violencia interior– se me presenta privándome de mi libertad. El deseo es una especie de juego dialéctico con diversas posibilidades de lo apetecible y del apetecer. Sólo puedo querer lo que se me aparece como deseable. Del querer paso a la acción, cuando no soy estorbado por la violencia.

Me encuentro por encima de las opciones, dispongo de ellas, elijo. Pero a veces elijo desgarrado entre las diversas alternativas, atormentándome por mi decisión. He aquí una contradicción viva de la temática de la situación humana. Entre las situaciones selectivas me encuentro con la libertad de realización –poder realizar o no una determinada actuación– y con la libertad de especificación –realizar esta o aquella actuación–, sin que estos dos tipos de situaciones selectivas me impidan vivenciar la libertad existencial de elegirme como hombre concreto en mi mundo de propender a la plenitud.

Dentro de la mismidad personal sorprendo una amalgama esencial de actividad y de pasividad, de poder y de impotencia. La finitud se deja sentir en cada decisión que repercute sobre el propio yo. Nos hacemos buenos o

malos por la repercusión de unos actos libres, repetidos una y otra vez, bajo el signo de la bondad o bajo el signo de la maldad. La capacidad de autodeterminación no es ilimitada. Existen muchos condicionamientos parciales. Sin la vigencia real de la responsabilidad no podría justificarse ninguna alabanza o vituperio. La sed de venganza y la búsqueda de un chivo expiatorio suponen libertad y responsabilidad.

El determinismo mecanicista niega cualquier elección espontánea e implícitante, cualquier subjetividad. El determinismo teleológico desconoce el enjuiciamiento de las metas cuya realización vale la pena obtener para el sujeto librevolente. Aunque no podemos superar por siempre nuestros condicionamientos psíquicos, podemos autocondicionarnos y ampliar la frontera de nuestra libertad para la elección de medios y la realización de un fin existencial. Nuestra voluntad es libre para dejar de aprehender el bien y para hacer nugatorio su ser teotrópico.

6. LA VOCACIÓN UNIVERSAL DEL HOMBRE A LA SALVACIÓN

Toda vocación implica libertad. Entre el determinismo cosmológico –y específicamente natural-corpóreo– y la omnipotencia de una inspiración que viene de lo alto, se planta la vocación. Los animales carecen, en su comportamiento global, de vocación. La naturaleza se encarga de fijar al animal los objetivos. Nunca captará, el animal, una noción objetivada respecto a su misión en la tierra. Nada sabe ni sabrá de lo que significa una libre autodecisión y una tarea vocacional. Cabe decir, en consecuencia, que la vocación es una exclusiva del hombre.

La autodecisión es un atributo humano que manifiesta la "singularidad" de una persona concreta, única, insustituible. Contrasta esta singularidad de la autodecisión con el predominio de lo masivo y anónimo, en el sentido heideggeriano que nos muestra un hombre sin rostro, indiferenciado.

En la naturaleza vocacional del ser humano está fincado el principio último de sus actos. La vocación apunta al fin último de la perfección en la plenitud subsistencial. Hay un ámbito de posibilidades, mayor o menor, prefijado en cada persona concreta. El fin propio de la vocación, una vez obtenido, nos perfecciona y nos plenifica. Desoír la vocación equivale a un triste laceramiento, tronchamiento y fracaso del ser humano concreto. Desde la vocación maduramos y florecemos. Desde la vocación desarrollamos progresivamente las potencialidades inscritas en el ámbito ontológico vocacional. El bien perfectivo perseguido por la vocación, sinónimo de perfección, es el cumplimiento terrenal del afán de plenitud. Toda esta carrera intravital, con visos de eviternidad, se da dentro de un dinamismo que es respuesta y que es misión. No se trata de una acción ejercida desde afuera, sino de un imperativo acata desde dentro y que corresponde a una escala jerárquica superior, dentro del dinamismo ascencional de la vocación. La espontaneidad de este principio activo implica independencia del medio y organización desde el centro interior. En nuestra vocación nos vamos haciendo libres "de" elementos anti-vocacionales y libres "para" el cumplimiento cabal de la misión personal, única, incanjeable, insustituible que solo el individuo puede cumplir en la tierra. Ser libre frente a la coacción exterior –material y social– y ser libre frente a la coacción interior –instinto, pasión, rutina– es desvincularse de todo aquello que impide la cabal clarificación de la llamada, la inequívoca respuesta y la singular misión individual. Unas pléyade de valores se nos ofrecen para ser actuados dentro del cumplimiento de la vocación. Valores en diversidad de credos y matices que selecciono de acuerdo con radicales preferencias. La vocación nos ata o vincula de modo liberador y perfeccionador. No se trata de la elección de cualquier valor, sino del único valor que me singulariza, que me compromete en la tarea. A ese valor –ideal de mi vida– consagro la misión personal que viene después de la respuesta a la vocación. Ese valor ideal y esa pléyade de valores que giran en torno a mi vida, son preferidos desde el fondo del corazón de modo irrecusable, aunque no irresistible. Louis Lavelle apunta la entrega del hombre a la vocación que lo realizará: "La vocación aparece en el momento en que el individuo reconoce que no puede ser para sí mismo su fin que solo es el mensajero, el instrumento y el agente de una obra con la que coopera y en la que el destino del universo entero se haya interesado" (Louis Lavelle: "L'Erreur de Narcisse", *edic. cit.*, pág. 138). Si el hombre fuese para el hombre mismo, estaría condenado a la adoración de un ídolo de barro. Resulta consolador y edificante pensar que el universo entero se haya interesado en la cooperación individual de cada una de las vocaciones humanas. El retorno más profundo a nuestra interioridad nos lleva a experimentar que estamos remitidos a Alguien que nos trasciende infinitamente. Más aún de la propia "misión" personal brota la esencia misma del existir comprometido. Cuando fallamos y tergiversamos el sentido de nuestra misión singular, incurrimos en culpa.

La vida humana –apremiada por la muerte– es autoconstrucción ética. La vocación no es un mero rescate del existir humano de su pérdida en el mundo de lo cotidiano para reintegrarlo a su yo más propio, a su mismidad personal, como lo pretende Heidegger. El concepto de la vocación ontológica, nos resulta, a todas luces, insuficiente y unilateral, porque erige en *esencia* una "esencia" fáctica, relativa y mundanal. Acaparado por lo anónimo,

el hombre se encuentra perdido y olvidado en un mundo al cual fue arrojado, sin saber por qué y por quién. El tránsito de lo anónimo a lo auténtico del existir se realiza gracias a la llegada –silenciosa, sin ruido– de la conciencia interior. Es un llamada que viene de lejos y que insta a la autenticidad, olvidando las habladurías del "uno" que se acoge al "se dice", "se habla"...

Falta por completo la interpretación teotrópica, por encima de la visión antropológica e inmanentista. Nuestro teotropismo constitutivo, radical, permite a cada ser particular librarse del mundo cotidiano en el que está situado y forjarse su "ser propio" por una comunicación –incesantemente renovada–, con todo el entorno y con el ser trascendente e infinito que nos sobrepasa siempre. Cuando soy yo mismo comienzo a singularizarme y a diferenciarme. En este sentido cabe decir que la vocación es el modo de superar al destino. Me extraigo, me reintegro, me implico y me explícito. Ante la fugacidad de un mundo mutable, capto lo permanente, lo inalterable, lo necesario: La suprema realidad irrespectiva que siempre es. Asumimos el destino, sin negarlo, utilizándolo en un plan providencial. El devenir cósmico-material y el devenir de los procesos psíquicos –esfera del destino– no agotan nuestro ser en el mundo. Hay un fin último, una nada definitiva, que colma todas nuestras exigencias al brindarnos un bien saciante y perenne. La culminación del esfuerzo terrestre del hombre que se realiza en el Bien supremo que nos salva, incluye la tabla axiológica que nos ha servido como guía y como norma. Nuestra naturaleza humana es un indefectible y necesario tentar a la vocación felicitaria. Las vicisitudes de las cosas no alteran el fin último del *"ens spirituale"*. El destino nos ofrece su material en forma de naturaleza psico-física. El ideal absoluto de la vocación nos proporciona nuestra mismidad insobornable. Nuestra "esencia-valor" precede a nuestra "esencia individual". La existencia es siempre recibida, en ella imprimimos un sentido y otorgamos un contenido valioso. La vida se plenifica en función del valor vocacional que nos llama, nos exige respuesta y nos confiere misión.

Desde mi *Filosofía del hombre* ofrezco una nueva vía de acercamiento a Dios: mi afán de plenitud subsistencial, que se me presenta coexistiendo orgánica y dialécticamente con mi desamparo ontológico, con mi insuficiencia radical, en forma parecida al contrapunto musical, implica la Plenitud Subsistente e Infinita, de donde proviene, precisamente, mi concreto afán de plenitud que se da en el tiempo. Si existe nuestro afán de plenitud subsistencial –y esto es un hecho evidente– existió siempre una plenitud subsistente, porque si no hubiera existido, no se darían todos nuestros concretos afanes de vida y de más vida. Sin un fundamento en Dios, inicial y final, mi concreto afán de plenitud subsistencial –testimonio irrecusable de la egregia vocación humana– no encuentra solución.

Mi argumento de afán de plenitud subsistencial se funda en la finalidad. Si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial –y la misma idea de plenitud– sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo. La causa final es la causa de las causas. Lo que exige el argumento no es sólo una plenitud ideal sino una plenitud subsistente. La razón de ser última de nuestro afán de plenitud subsistencial no se encuentra en una idea, sino únicamente en un ser plenario, existente en sí y por sí.

La filosofía es una explicación fundamental, metódica y teleológica de todo cuanto hay, de la realidad entera, y una sabiduría vital de los últimos problemas humanos.

Filósofo sólo puede serlo el amante del saber último. La filosofía no sólo es hija del asombro, sino también –y quizá más– de la inseguridad. El hombre es un animal *insecurum*. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún, porque somos constitutivamente inseguridad e intranquilidad. El hambre de salvación no es en el fondo, sino la consciente abertura y lanzamiento de nuestro ser finito, hacia el ser infinito de Dios: plenitud óntica del ser humano. De ahí el teotropismo de la persona humana.

Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascencional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial.

Es preciso fundir la búsqueda de las causas con el afán de salvación, en una actitud mixta, la única genuinamente existencial. Mucho mejor y más importante que el abstracto "saber la verdad" es el "estar en la verdad".

Pero la filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida misma del hombre, nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la filosofía como propedéutica de salvación.

7. ANIMAL DE REALIDADES ACTUALES Y DE POSIBILIDADES

Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Lo real nos está presente. Las cosas cobran sentido desde el hombre. Y las ciencias y el arte y la filosofía están hechas por el hombre para su propia integración y salvación.

El hombre, donador de sentido para lo real, es también, por su parte una realidad sustantiva. Realidad viviente, capaz de responder adecuadamente a los estímu-

los internos y externos. Realidad anímica, con inteligencia sentiente, apta para controlar el contorno y la intimidad. "Animal de realidades", le ha llamado al hombre Zubiri, porque no sólo tiene que habérselas con tales o cuales cosas específicamente determinadas, sino con toda la realidad, cualquiera que ella sea. Realidad viviente, anímica, personal. "Yo", "tú", "él" no son realidades idénticas, fungibles. Se distinguen intrínseca y cualitativamente. Son personalidades irremplazables e irrepetibles. Poseen mismidad, intimidad. En una lección del curso *El problema del hombre*, 1953-1954, Xavier Zubiri explicaba: "Realidad personal no es sino realidad que es propia en cuanto a realidad; es realidad sustantiva en propiedad. Por serlo, es por lo que la independencia frente a *la* realidad y el control sobre ella consisten en afirmarse en la propiedad de su sustantividad. Esta sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona" (107). Yo preferiría decir que la persona es realidad sustantiva en posesión, no en propiedad, aunque al igual que todas las cosas reales tenga sus propiedades. Si partimos del hecho de la religación, en el sentido zubiriano, más que decir "yo soy mío" debe decir: soy un sui-ser, una autoposesión. Lo radical no es, como lo cree Zubiri: "soy mío", sino: soy yo mismo porque soy ser-para sí, autoposesión. Soy un autorrealizador de mi ser que se rehúsa a ser menejado y consumido como instrumento. El ser personal –mismidad, unicidad irreiterable– se manifiesta en obras que le traducen exteriormente. Instalarse para sí y autoafirmarse. Pero autoafirmarse con actuaciones que vayan sobrecargadas de mismidad. Actuaciones que evidencian la unicidad e insustituibilidad de la persona. Y a través de la persona se transparenta el Dios personal mismo que nos implantó en la existencia, y que por eso mismo es el verdadero propietario de los existentes.

Tengo que enfrentarme, como persona, "con la realidad que soy en cuanto que soy y con la que me estoy haciendo" (X. Zubiri). Enfrentamiento inteligente y sentiente de un animal personal que va cobrando figura propia mediante un sistema de acciones. Sistema operativo que no podría existir de no darse, previamente, una constitutiva realidad estructural. La personalidad, en otras palabras, supone a la persona. La personalidad se va integrando o se va deformando, a lo largo de la vida, sobre la base de una "personeidad" invariable y fundamental. Y esta personeidad es una sustantividad constituida por sustancialidades –las corporales y la anímica–, que se haya situada en posesión propia –no en pertenencia, como lo pretende el profesor Zubiri– frente a las cosas y frente a sí misma. Frente a Dios –medida última y absoluta– no cabe considerarnos como pertenencias propias que se enfrentan a un ente cualquiera. Frente a Dios se pone de bulto nuestra finitud y nuestra contingencia.

La existencia humana consiste en "estar abierta" a las cosas y a los demás hombres. Esta apertura nos viene desde la esencia misma de nuestra intimidad más profunda. Somos co-seres que estamos referidos a las cosas, en un constante "enfrentamiento". Cosas que constituyen una unidad: el universo. Frente a la naturaleza nos mantenemos siempre distantes, independientes. En ella rebotamos una y otra vez, pero sin llegar nunca a confundirnos con ella. A diferencia de los animales, que se mantienen inmersos en la naturaleza, articulados en ella, los hombres permanecemos en libertad. Nuestra respuesta a las cosas no es una simple reacción del sistema instintivo, sino un preferir y un arrojar. Necesitamos "proyectar", "pre-ver". "planear" lo que deseamos hacer. Nuestras acciones –preñadas de sentido y de dirección– no son simples reacciones animales, sino "sucesos" que suponen decisión y elección. Nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de "posibilidad" es, quizá, el principal gozne sobre el que gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicismo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. El existencialismo positivo de Abbagnano subraya este punto: libertad significa elección y elección significa posibilidad. Toda norma, regla o ley abre ante nosotros una alternativa que nos permite la elección. Nos encontramos frente a un "puede ser" que funda nuestra entera existencia humana. Las posibilidades, pequeñas o grandes, que constituyen nuestra vida cotidiana presentan, por decirlo así, dos aspectos, inseparables el uno del otro: un aspecto positivo que presenta algo real, logrado o deseable; y un aspecto negativo que presenta algo ideal, no logrado y no deseable. Si la existencia humana es un conjunto, un posible, la posibilidad de no ser –la muerte– la acompaña y la define. Toda iniciativa o proyecto humano es aleatorio; puede terminar en la nada. No hay garantías infalibles. Pero sí hay un criterio de elección: "lo realmente posible es lo que nosotros podemos seguir eligiendo, sin que el haberlo elegido una vez haga imposible la elección ulterior". ¿Cuál es el principio que constituye la base de este punto de vista? La posibilidad trascendental, esto es, la posibilidad de lo posible como tal.

Menester es distinguir lo virtual –potencialidad, en el sentido aristotélico, como preformación y predeterminación de lo actual– de lo posible, que puede ser o no ser. Lo virtual se realiza por necesidad de hecho, de modo infalible y seguro. Lo posible, al realizarse, consolida y manifiesta auténticamente la posibilidad misma. La libertad –elección responsable– se funda en la categoría de lo posible.

Hay que reconocer el mérito de Abbagnano consistente en haber destacado el hecho de que todos los "temas

predilectos de la filosofía contemporánea, la problematicidad y la inestabilidad, la precaridad y el riesgo, la preocupación y la angustia, la nada y la muerte, el fracaso y la crisis, son, unas veces determinaciones y otras, expresiones místicas o fantásticas de una única categoría fundamental, que es la de lo posible" (108). Desgraciadamente el existencialista italiano no parece advertir: a) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser; b) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser *ab-alio* tiene posibilidades para ser o no ser algo; c) toda elección se hace con vista a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y, en último término, en la ley eterna que se refleja en la ley moral. Sin el ser eterno de Dios, el orden moral carece de verdadero fundamento.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta en el mundo y se proyecta supra-mundanalmente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de *natura* y cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive en sus internas detonancias porque antes es ya de por sí constitutivamente, un monstruo metafísico.

8. CENTAURO ONTOLÓGICO CON MISIÓN PERSONAL

Aunque sea un ente temporal y un ente histórico, el hombre es, en alguna de sus dimensiones, un ente supratemporal y supra-histórico. No todo se agota en nuestra referencia al mundo. "La superficie de nuestro corazón –observa lúcidamente el P. Gratry– linda con la naturaleza; el centro está ocupado por Dios, que lo llena como a una copa". Y mucho antes que Gratry, el maestro Eckehart sabía que la existencia humana, levísimo apunte de la Divina, provenía de una fuente inagotable, de un río incansable que "viene de su propio fondo y mana de sí mismo". Ortega y Gasset ha intuido, en alguna forma, esta dimensión supra-natural del hombre, pero sin detenerse en el aserto para profundizar en él: "...el ser del hombre –nos dice– tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión: mas por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo" (109). Centauro ontológico o monstruo metafísico, es lo cierto que el hombre es una amalgama de bruto y de ángel, de organismo vivo y de espíritu, de tiempo y de eternidad, de espacio y de inespacialidad.

Estrecheces en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endeblez y nuestra interna detonancia. Esta insuficiencia radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derrelicción, aunque a cada paso comprobemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un centauro ontológico o un monstruo metafísico, no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es –qué duda cabe– una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro. Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu (reglas morales, lógicas e históricas).

Lo que otorga sentido al devenir humano es el espíritu que prevade la vida biológico-animal. Tenemos que hacer nuestra vida auténtica y somos responsables de ella. Ser fieles a nuestro proyecto fundamental –vocación personal– va a ser nuestra misión temporal. Nuestra energía psicobiológica encauza o dirige nuestra vida hacia la plenitud subsistencial de la salvación personal. Nuestra personalidad moral se forja con la materia prima de nuestro talento, como lo ha visto certeramente Aranguren. La expansión, el entusiasmo y la magnanimidad son realizados en modo diverso según el diferente formato de las almas. Pero en definitiva cada alma tiene su propia misión y está destinada a producir obras de mayor o de menor calibre. No todos los hombres están llamados a acometer grandes empresas, pero para cada hombre –como expresa el poeta– guarda un rayo nuevo de luz el sol... y un camino virgen, Dios.

La perfección, intentada por nuestro libérrimo albedrío, nos atrae y nos complace. Viviendo en pos de la perfección, el hombre se forma su carácter, su *ethos* o personalidad moral. Más que los actos en sí buenos o malos, importa el modo de ser de la persona. Urge el retorno a una ética metafísica. Antes del "saber ser" está el "ser" que fundamenta todo "debe ser". La moral de la perfección tiene primacía sobre la moral del deber. Pero no se trata de una perfección abstracta e hipostasiada, sino de una perfección personal e incanjeable propia de la situación o del modo de vida. ¿No es éste el sentido del imperativo de Píndaro, tan gustado y recordado por Ortega: "Llega a ser el que eres". Los preceptos nos trazan, claro está, el cauce genérico y nos marcan normas predominantemente negativas. Nada nos dicen, no obstante, sobre la tarea ética concreta que tiene que realizar cada uno de nosotros. ¿Habrá que recordar, una vez más, que cada hombre es una interpretación original del universo y que lleva una misión personalísima de realizar su tarea vocacional?

Tenemos conciencia de que nuestro más auténtico ser debe realizarse a pesar de los pesares. No importa que la situación nos dificulte en mayor o en menor grado nuestra misión. Esta se impone al tomar conciencia de nuestra llamada íntima, al pulsar el resorte vital que nos incita al programa vocacional de salvación. Lo demás, el rumbo que tome nuestro destino, dependerá de la fidelidad o de la infidelidad a la vocación. A mayor acercamiento de nuestra vida real a nuestra vida proyectada, mayor felicidad. De ahí ese movimiento dramático, esa lucha frenética de nuestra vida por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto: un ente para la salvación plenaria. Pero un ente que se realiza libremente. La libertad no está en el ámbito del tener, sino del ser, del ser humano. Un ser humano que es espíritu encarnado.

9. NUESTRO ESPÍRITU ENCARNADO

Mi espíritu nada puede hacer sin mi cuerpo, porque no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado. El mundo que me rodea es advertido por mis órganos corporales. Mi cuerpo me expresa y me comunica con el mundo circundante. No puedo, aunque lo quisiera, convertirme en bestia o en ángel "El mundo del espíritu y el mundo del sentido están desposados en este lecho angosto" que es el hombre, apuntó Claudel. Hombre que no se siente colección de partes, sino totalidad indistinta, entidad entera. A este sentimiento peculiar lo ha denominado Sciacca, con terminología rosminiana, "sentimiento fundamental corpóreo", esto es, "la relación inmediata y originaria con la fuerza que es mi cuerpo; sentimiento por medio del cual el sujeto siente su cuerpo, se siente unido a él, como cerrado y circunscripto por el *hic* y por el *nunc*. Evidentemente, se trata de mi cuerpo, de aquel a quien mi espíritu está unido sin identificarse con él, no de otro cuerpo exterior a mí" (110). Este sentimiento fundamental, primario e interior, no significa identidad del espíritu y del cuerpo. Me siento, en cualquiera de mis actos –que son a la vez sensitivos y espirituales–, como unidad de dos o "duinidad" organizada no a base de coordinación, sino de subordinación. El espíritu –que tiene además una vida por sí mismo– comunica la vida; el cuerpo la recibe y la expresa.

En mi *Filosofía del hombre* distinguí la situación de la circunstancia. "Mi circunstancia – decía– es siempre exterior, mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos nosotros para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación" (111). Ahora bien, mi espíritu se presenta en una situación, en un estado concreto, esencial a mi propio ser: está como sumergido en la materia, es un espíritu encarnado.

La luz, los colores, los sonidos y la delicadeza mayor o menor de los cuerpos no serían percibidos de no estar nuestro espíritu en su condición de encarnado. Sin nuestros órganos materiales, el mundo dejaría de presentar todas esas bellezas y grandezas propias del espectáculo que contemplamos a través de nuestros sentidos. El mundo se tornaría oscuro, mudo, inerte...

Yo existo ligado a un cuerpo. Tengo conciencia de mi existir de espíritu encarnado. Todas las otras existencias se le revelan a mi cuerpo, en contacto con él. Pero mi cuerpo está poseído, asumido por este "yo". Espíritu y cuerpo integran una sola realidad que es en el mundo. Mi cuerpo es puente de comunicación con el mundo y, por eso mismo, exterioridad. Mi espíritu es interioridad, "insistencia". Actualizamos el mundo cada vez que nos ponemos en contacto con él a través del cuerpo. Lo que no quiere decir, por supuesto, que otorguemos significado al mundo. El mundo, como nuestro ser, trae ya su realidad propia que no se la hemos dado, pero que sí la hemos descubierto. Nombre y mundo han sido puestos por Alguien.

Mi cuerpo me limita porque él mismo es limitado. En su tamaño, en su capacidad de resistencia, en su duración, en su fuerza, en su capacidad sensorial y en muchos aspectos más, mi cuerpo está lleno de límites. En cambio mi espíritu, en cuanto abierto a la presencia objetiva de la habencia y de Dios, me confiere la aptitud infinita de

pensar, de sentir y de querer. Por esta síntesis primitiva de finito y de infinito la condición humana no es finita ni infinita sino a la vez finita e infinita. Esta situación de "coloquio" interior, "dramática" ciertamente, ha llevado a Sciacca a una afirmación que para nosotros es excesiva: "El hombre es ontológicamente desequilibrado" (112). Más exacto sería, a nuestro juicio, decir que el hombre, cada hombre en concreto, está en riesgo constante de caer en un desequilibrio que atenta a su cabal naturaleza de hombre. Es claro que el equilibrio actual, de cada ser humano en concreto, dista mucho del término anhelado. Prueba de ello, es ese dinamismo del espíritu que trasciende siempre el límite de cualquier realización aislada y de su conjunto, con una aspiración infinita. Lo pensado y lo querido con el pensar y el querer, no agotan las capacidades infinitas para la intelección del ser. Nuestra destinación absoluta está más allá de todo evento histórico. La podemos preparar, mas no realizar. No creo que esta tendencia del *homo viator* a su futuro absoluto, autorice a considerar al hombre como un desequilibrado constitucional.

El mismo Sciacca reconoce que la naturaleza humana ("naturalmente-transnatural") está impulsada a trascender del orden natural en virtud de no haber nada en la naturaleza que puede ser el objeto adecuado a esa infinita capacidad de sentir, de pensar y de querer. Ahora bien, la existencia de una llamada de parte de Dios –"vocación absoluta"– implica una naturaleza constituida para llamar y ser llamada. De no ser así, estaríamos ante un despropósito. Y Dios –admitida su existencia– no hace despropósitos. Entonces ¿por qué hablar de un desequilibrio ontológico en el hombre? Basta ser fieles a nuestro ser de creaturas y al Creador por quien somos creaturas, para mantenernos en el equilibrio –si bien precario– de nuestro *status viatoris*. El equilibrio precario de nuestro *status viatoris*, siempre en riesgo, nos insta, ante todo, a ser sinceros.

10. LA LUCHA POR LA SINCERIDAD

¿Quién soy yo que existo, pienso, siento y quiero? ¿Por qué soy un ser como el que soy y por qué no soy un pájaro, una flor, un peñón o un espíritu puro? Por de pronto me encuentro siendo un sujeto espiritual encarnado que piensa y quiere ilimitada y constantemente. Pero estos pensamientos y estas voliciones se orientan, gracias a una norma ordenadora, en una determinada dirección. Trátase de un orden profundo que por debajo del caos inicial de pensamientos, sentimientos y voliciones emerge clarificándose paulatinamente –al decir de Sciacca– "come l'ordine della vita spirituale, in cui l'uomo con vista se stesso alla luce della consapevolezza del significato e della sua finalita di uomo, trascendente l'ordine temporale" ("como orden de vida espiritual, en que el hombre se conquista a sí mismo alumbrado por la conciencia de su propio significado y de su propia finalidad de hombre, que trasciende el orden temporal") (113). A este orden contribuye el hecho de la sinteticidad y substancialidad del acto espiritual. Gracias a esta síntesis espiritual de elementos múltiples, el hombre no sacrifica nada de su propia positividad existencial. Esto quiere decir que si pienso, tengo a la vez un acto de voluntad y una peculiar emoción; si quiero, están también presentes en mí una razón y un sentimiento. A esa "unidad real y viviente de todas las formas de la actividad espiritual del hombre", que es el espíritu, yo le encuentro su sentido último en su intencionalidad de salvarse para la plenitud.

Si conocemos y realizamos acciones morales es porque somos sujetos espirituales. Soy testigo sincero, transparente, de mi ser tal cual es en todos sus momentos, aunque pueda, mixtificándome, mostrarme siendo, ante los demás, lo que no soy. Entiendo el orden de la verdad y mantengo, en todos los instantes, un autoconocimiento que implica una intuición del ser. Descubro que estoy orientado, en cuanto persona, a una plenitud subsistencial y a una salvación definitivas. Por lo tanto trasciendo el mundo, no soy para el mundo, sino el mundo es para mí. Aunque tiendo amorosamente hacia otras personas, en reciprocidad y comunión, mi destinación ultraterrenal tiende a la comunión suprema con el Ser absoluto.

Mi vida inteligente, racional, volitiva y libre es una aspecto de mi vida, pero no es toda mi vida. Yo me siento a mí mismo como un cuerpo, como un manojo de instintos vitales, sensitivos y humanos. Mi vida, con "este" cuerpo y con "este" espíritu, está inserta en la vida y en comunicación intencional con las otras vidas. No puedo olvidarme de mi cuerpo, como no puedo olvidarme tampoco de mi espíritu. Estoy llamado a testimoniarme sinceramente como lo que soy: este concreto espíritu encarnado que siente, conoce y quiere. Testimonio de mí ante mí y ante los demás, en todos los actos de mi vida y portando todo mi ser. Tengo que confesar las rupturas con mi ser, las falsificaciones de mí mismo y las infidelidades a la vocación en esa lucha por la sinceridad. "Questa lotta di se con se stesso ogni uomo (ciacuno la sua) la combatte tutta la vita. E'la lotta per la sinceritá, che e lotta vera per la 'vera' vita", ha dicho Michele F. Sciacca. ("Esta lucha de sí consigo mismo el hombre la combate durante toda la vida, cada uno por su propia batalla. Es la lucha por la sinceridad, que es la verdadera lucha por la 'verdadera' vida") (114). Sin esta lucha que debemos ganar, no podemos aspirar a la plenitud subsistencial. Llevar a cuestas toda nuestra concreta humani-

dad, tarea nada fácil por cierto, es el único modo de llegar a la plena realización de sí mismo. Esta conducción entraña un comando de la vida espiritual sobre la instintiva, en forma tal que aun los actos más instintivos se transformen en actos espirituales, sin desnaturalizarlos. Para ello se precisa del carácter dominado por la personalidad auténtica: unidad de todos los actos lograda por el valor. ¿Por cuál valor? Evidentemente por el valor absoluto. El hombre persigue la realización de valores relativos, es verdad, pero estos valores coordinan y se unifican en un valor total y absoluto, que por eso mismo podemos llamar valor supremo y final. A este valor supremo y final nos sentimos vocados todos los que hemos descubierto una vocación particular. En este sentido, todas las vocaciones particulares, por diversas que sean, extraen su profundo significado de la vocación absoluta al Bien supremo. Conforme a la propia vocación particular, debemos encaminarnos a la realización de la vocación Absoluta, fieles siempre a la "identidad personal". Fidelidad que es también fidelidad al plan divino. Cada uno de nosotros tiene una misión personalísima e inconfundible que debe realizar por designio de Dios. De ahí nuestra personal dignidad. No importa que no podamos comprender plenamente lo que significa nuestra personal misión dentro de la historia total y dentro del plan divino. Basta asumir, desde la interioridad profunda, la propia vocación y dejar el resto, con plena confianza, al Autor de todas las vocaciones particulares que nos confirió una vocación universal y fundamental. Somos para el Ser. Pero somos radicalmente insuficientes para realizar, en lo finito, la plenitud del ser a que aspiramos. Precisamente porque estamos enviados al mundo –no arrojados– sin haber sido hechos para el mundo, existimos inquietos. Inquietud que testimonia una vocación universal para la salvación integral.

11. LA VOCACIÓN UNIVERSAL DEL HOMBRE

El hombre es el único ser que se autoposee en el *logos*. Pero esta autoposesión se da enrolada en un quehacer mundanal. Al recogernos no abandonamos el mundo, simplemente estamos-en-nosotros. Y esta autoposesión no es estática sino dinámica. Dinamismo de una mismidad –estructura permanente, yo "matriz"– que conserva siempre una autopresencia.

La vocación constituye la estructura del ser humano La teleología del hombre resulta ininteligible sin la llamada interior a realizarse de un modo determinado. A esa llamada interior corresponde una respuesta de acatamiento o de elusión. Cuando el imperativo vocacional se cumple la persona humana se realiza cabalmente. Cuando desoímos la llamada y somos infieles a la vocación, nos frustramos. Cada hombre tiene un modo personal y privativo de propender a la plenitud, a su propia plenitud. Pero hay una vocación universal al Bien verdadero que abarca a todos los hombres. El hombre-amor, imagen de Dios-amor restaura, una y otra vez, la imagen que deteriora con su culpa. En este sentido, la vida humana es una conversión continua hacia la vocación universal del hombre.

Lo que el hombre quiere ganar en su existencia, de todos modos, es su salvación. No se trata de una mera satisfacción periférica del placer que a menudo se concibe "falsamente" como felicidad. La profunda aspiración a la plenitud subsistencial –felicidad eviterna–, a la cual el hombre aspira –inconcientemente, la mayoría de las veces–, no es sólo una plenitud momentánea, sino aquella muy profunda y última plenitud que sólo corresponde al peso de la salvación de nuestra naturaleza en la eternidad. Si el ser humano es constitutivamente un *homo naturaliter religiosus,* queremos saber y actuar para salvarnos. La inquietud de eternidad no puede ser superada por el *aquí y ahora* de una vida siempre mutable. Resulta difícil comprender a ese grupo de hombres que aparentemente se muestran fríos o indiferentes ante la cuestión de la certidumbre de salvación. ¿Contrarían o silencian a sabiendas su hambre de salvación? La vieja norma de la sensatez nos insta a plantearnos con toda seriedad, y a luchar, denodadamente, por una respuesta ante el problema de la salvación. Todo ser humano, por ser contingente, experimenta la más profunda necesidad de salvación personal. Pero como el hombre es libre, cabe la incredulidad, la duda y la incertidumbre de esa salvación por la cual el hombre se afana. Ante esa incertidumbre existe la posibilidad de hundirse en la desesperación más absoluta o la posibilidad de arribar al abismo del amor de ese ser que es Amor. Basta la introspección y la observación del comportamiento de los otros para advertir que el *homo religiosus* es buscador, peregrino, ser menesteroso de salvación personal y perdurable. No podemos tener una certidumbre matemática respecto al camino cierto en que nos encontramos, *hic et nunc,* respecto a nuestra salvación. Tampoco podemos saber, a ciencia cierta, hasta que grado de perfección nos hemos desarrollado en el camino de nuestra salvación. Más que cavilar en torno a las dudas sobre la salvación, se precisa colaborar con el amor que viene de lo alto y que nos conduce invisiblemente, en nuestro peregrinar, hacia el ser puro, sin mezcla de potencia, omnisciente, omnipotente, supremo, absoluto, justiciero y misericordioso, providencial y –sobre todo– amoroso. En torno a la salvación no podemos tener ni una absoluta certidumbre ni una absoluta incertidumbre. La primera sería temeridad y la segunda desconfianza. Hay un *certitudo fiedi* con la cual nos es dada la certidumbre

general de salvarnos en lo eterno. Pero hay también –cosa importante– un hábito de humildad y de conciencia que nos dan una alegría de certidumbre que vence a la incertidumbre personal en el problema y en el anhelo de salvación. Por otra parte, no podemos desconocer aquella "elevada tristeza que siempre es inherente de manera misteriosa a todo lo que en este momento se puede nombrar grande. Pero desde el más profundo fondo del alma de estos grandes *Homines religiosi* nos encontramos también con aquella serenidad última que sólo puede emanar del hombre –observa lúcidamente Peter Wust– cuyos ojos han visto, a través de toda oscuridad del mundo, una última e inapagable luz. (115) Peter Wust: *Incertidumbre y riesgo,* Ediciones Rialp, Madrid, 1955.

No podemos negar la oscilación en la historia, la causalidad de la naturaleza y la libertad del espíritu. El significado de la historia reposa en la trascendencia del hombre que alcanza su perfecta ecuación sobrepasándose. El aspecto espiritual y el amor me equilibran en mi camino de salvación. La filosofía me prepara para la salvación, pero no me depara la salvación. La filosofía ilumina la significación y el sentido de la invocación, me deja en los umbrales del Dios personal y me sitúa en la región de la envidiable sencillez, tranquilidad y reposo de una naturaleza con huellas de Dios y de un *homo interior* que es imagen y don del Amor. He aquí el verdadero llamado, la genuina vocación universal del hombre. Sólo la sabiduría –agustinianamente comprendida, como conocimiento y amor de Dios– puede constituir nuestro Bien saciante. En este sentido, nuestra sabiduría es nuestra felicidad.

Alguna importancia o valor hemos de conceder a nuestro ser, desde el momento en que tratamos de salvarlo. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad. Gozamos del bien de ser, porque nuestra vida no está desprovista de sentido. Sin este gozar del bien de ser, nuestra vida se petrificaría.

En la historia del universo, mi existencia es única, incanjeable, irrepetible. Frente al resto de los entes, yo me cierro en mi ser de suceso único, en mi individualidad irreductible. Mi mismidad y mi destino personal no los puedo compartir. Me es imposible convertirme en otro. La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable. La realidad circundante, el universo se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad. Pero esta clausura metafísica de la seidad personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías. Mi yo hunde sus raíces en el Ser Trascendente que me fundamenta.

La vocación universal del hombre a la salvación eterna está ínsita en la esencia concreta de cada ser humano. Soy yo mismo en función de un quehacer personal de salvación. Mi vocación a la salvación eterna forma parte de mi realidad metafísica. Las vocaciones particulares y concretas no pueden salirse de la órbita de la vocación universal en el ser humano. La llamada al bien verdadero, único que puede salvar al hombre, justifica a los demás bienes que lo son en la medida que participan de la Bondad suprema. Somos indeleblemente, un proyecto de salvación que necesita realizarse. Por una parte nos realizamos a nosotros mismos, por otra, somos ayudados a realizarnos, a superar nuestros límites, a salvarnos. No hay que confundir nuestra salvación con nuestras preferencias, aunque nuestra preferencia más profunda deba conformarse con nuestra salvación; ni el llamado de nuestra vocación universal de hombres con las sugestiones del instante, aunque el instante nos ofrezca siempre la ocasión de enderezar el itinerario hacia la salvación. Descubrir la misión que cada uno de nosotros es capaz de cumplir para salvarse, es verdadera sabiduría.

El hombre es conducta en función de salvarse de la muerte total, de la nada. Al sentirse creatura está dando ya testimonio de una creatividad "poética" de donde proviene.

12. EL SENTIDO DE LA CREATURALIDAD

La realidad humana desborda los límites de los análisis del existencialismo. El ser del hombre –verdadero o íntegro– no puede reducirse a ese puro "existir" (ex-sistir) que para Heidegger significa "estar sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende del ente total" (116). En su *Carta sobre el humanismo* Martín Heidegger vuelve sobre su idea del ser humano, afirmando que "el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia es el estar estático en la verdad del ser" (117). Esto quiere decir, en otras palabras, que para ser mi propio yo, mi propia realidad, tengo que estar fuera de mi yo, salirme de mi realidad. Soy yo y no soy yo, estoy fuera de mí y ahí encuentro mi ser. ¿Cómo librarse de este contrasentido?

En *"Más allá del existencialismo"*, Ismael Quiles ha propuesto una filosofía in-sistencial del ser y dignidad del hombre. Parte de las más íntimas y características experiencias humanas –amor, odio, angustia, dicha, esperanza, temor, culpa, sensación de ser y de vivir y de saber y de gozar– que tienen una dirección invariablemente egocéntrica. Pero ese egocentrismo humano significa tan sólo "un ordenado y equilibrado instinto de ser individual hacia la conservación y perfeccionamiento del propio

ser", y no un excesivo amor propio (egoísmo). "Resulta así –dice Quiles– que la última dirección del hombre no es hacia afuera sino hacia adentro, no es ec-sistere sino in-sistere" (118). Cierto que el hombre es un existente, un ser lanzado, "arrojado", puesto en el mundo; pero no menos cierto que su estar en el mundo no es el de la piedra o el del árbol o el de la oruga, que están ahí, como empujados desde afuera, perdidos en la exterioridad del contorno, sin posibilidad de "ensimismarse". Por la interiorización, el hombre entra dentro de sí mismo, se instala dentro de su centro y toma posesión de su yo. Y al tomar posesión de su yo, de vuelta del mundo exterior, palpa la contingencia de su propio ser y encuentra el fundamento en que se apoya su radical contingencia. Es entonces cuando el hombre encuentra la verdadera salida de su ser, en ese "ec-stasis" "hacia adentro", en este estar-en-su Fundamento. Fuera de este Fundamento, que es la absoluta Sistencia, no puede haber más que un salto al vacío, una "de-sistencia". Sólo desde dentro, desde el centro personal unitario, puede tener sentido la elección de un destino y la responsabilidad consiguiente. Tenemos la experiencia, en cuanto hombres, de "participar" nuestro ser y nuestra esencia y nuestra individuación "de otro". Y refiriendo formalmente el mundo material a Dios, nos convertimos en puente que une el Absoluto con la materia inanimada. No podemos deshacernos de nuestro mundo – conjunto de objetos relacionados con nosotros– porque lo llevamos fatalmente con nuestro ser, como zona exterior. Nuestra interioridad, en este sentido, está envuelta por el mundo, recortada por las cosas. El mundo se nos da "hecho", resistiéndonos, aunque pretendamos conformarlo a nuestra imagen y semejanza. Es nuestro escenario y es nuestro instrumento. Estamos solidariamente comprometidos con su destino. Y sin embargo, sentimos que no es nuestro, que se nos escapa de las manos, que puede devorar nuestro yo. El mundo de "los otros" amenaza en ocasiones, invadir nuestra interioridad. Los otros son nuestros semejantes. Sin su compañía caeríamos en el vacío, nos encerraríamos en un solipsismo de muerte. Antes de toda reflexión estamos ya abiertos a los prójimos, en una originaria atracción ontológica. Una comunión, basada en el respeto de las personas, nos acerca en la amorosa e impenetrable zona del "otro" como misterio. Sentimos entonces la carencia de sentido de nuestra más recóndita interioridad, la esencial limitación, la contingencia, la finitud del propio ser. Una especie de "apetito del Infinito" nos insta a buscar lo que ya "no-está-en-otro", es decir, lo que "está-por-sí-mismo". En esa experiencia de "estar en lo que está por sí" descubrimos nuestra realidad última. Hasta aquí, en apretado y libre resumen, la filosofía insistencial de Quiles.

Sólo una metafísica de la creaturalidad puede ofrecernos el sentido último de la interiorización. Y sin éste último sentido de la interiorización no cabe llevar a su cabal desarrollo la filosofía del hombre. Somos seres desfondados carentes de fundamento en nosotros mismos. Esta carencia de fundamento en el propio ser remite al Ser fundamental que nos excede. El sentido de la creaturalidad es ya, de por sí, un testimonio del ser fundamental y fundamentante. He ahí la profundidad ontológica buscada por el in-sistencialismo quilesiano. Tener conciencia de creatura es tener conciencia de la dependencia del ser absoluto, infinito. No se puede hablar del hombre, sinterminar hablando de Dios, el único y verdadero fundador o creador del universo y sus creaturas. Nuestro límite creatural nos insta a salvarnos de la contingencia en la única seguridad radical: La suprema y Amorosa Realidad irrespectiva. La salvación inmanente no puede darse sin la actividad moral, sin la autoconstrucción ética del ser humano.

13. LA CONTEXTURA MORAL DEL HOMBRE

La vida humana es autoconstrucción ética. No podemos vivir, al menos, humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida hacia el último fin. El ser humano es la única creatura que toma conciencia de su vida perfectible, de su exigencia de plenitud. De ahí la contextura implacablemente ética de la existencia humana en la tierra. Prefiguramos, en nuestra naturaleza, la plenitud anhelada. Porque constitutivamente nuestra naturaleza es ética, podemos hablar de normas morales.

No somos puro instinto. Más aún, los instinto se nos van atrofiando por las interferencias del "Logos". Situaciones y circunstancias nos instan a conducirnos inteligentemente en el mundo en el cual actuamos y hemos de ser responsables. Entre miles de posibilidades hay una posibilidad que es la de cada cual. Nuestros actos planeados en vista de nuestra salvación han de justificarse bajo esa luz. Obviamente preferimos salvarnos y detestamos perdernos. Cuando preferimos nuestra salvación y actuamos en consecuencia, quedamos justificados. Más allá de las estructuras psicobiológicas está nuestra libertad que introduce un "plus" de determinación. Tenemos que hacernos, conforme al sistema radical de preferencias, impetrando la ayuda de los otros y del Otro. Hay que optar lúcidamente por la salida de cada encrucijada. No debemos obrar y decidir arbitrariamente. Nos comportamos siempre *bajo la razón de la salvación*, aunque no siempre acerte a seguir la acción éticamente buena.

Menester es recordar la distinción –no muy novedosa, por cierto– que hoy se suele hacer entre moral como

estructura y moral como contenido. Francisco Suárez advirtió, con toda razón, que "los actos de la voluntad incluyen, en su entidad natural, la especificación moral" (122). Y José Ortega y Gasset expresó, con su acostumbrado vigor plástico, "que la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino". (121) Habría que aclarar, no obstante, que aunque la moral sea "el ser mismo del hombre cuando está en propio quicio y vital eficacia", no todo comportamiento es igualmente honesto. Por subrayar la estructura moral del hombre, Ortega parece olvidar la moral como contenido. No basta decir que el hombre, por ser hombre, tiene que obrar. Es preciso, además, decir lo que el hombre debe obrar.

La antropología filosófica o antroposofía tiene, en la ética, uno de sus capítulos esenciales. La vida moral, que debiera ser el objeto principal de la ética, debe encontrar su lugar en el estudio de la vida humana. Por ahora nos importa destacar el significado del *ethos*.

En el transcurrir de nuestra vida vamos adquiriendo un carácter. Y este carácter se traduce en actitudes, en expresiones y en acciones. Nuestro quehacer revierte sobre nuestro ser. Las buenas y las malas acciones, las virtudes y los vicios apropiados, dibujan los rasgos de nuestro carácter. Pero nuestro carácter, configurado a través de la vida, está montado sobre un determinado temperamento. El temperamento no lo hacemos; lo sufrimos. Podemos, eso sí, fomentar o refrenar sus manifestaciones. Cada organismo humano tiene su peculiar constitución, relativamente fija. "El temperamento comprende, en primer término – observa el Dr. Honorio Delgado–, las particularidades formales de la vida afectiva y su exteriorización: excitabilidad, fuerza, ritmo y duración; en segundo lugar, la calidad o color de los estados afectivos vitales; y por último, la constelación individual de las tendencias instintivas relacionadas con la vida del propio cuerpo" (122). Entre la figura corporal y el temperamento existe cierta correlación. La investigación médica contemporánea ha puesto de relieve que la constitución peculiar del sistema nervioso vegetativo y de las glándulas de secreción interna –con relaciones funcionales recíprocas– influye sobre el tipo de complexión y sobre la estructura psíquica. Temperamento y *ethos* integran la personalidad. El *ethos* es gnóstico, se dirige a los objetos según direcciones determinadas por la intuición de las esencias. Aunque no puede existir y obrar sin las tendencias del temperamento –apunta el Dr. H. Delgado–, tiene el poder de orientarlas, promoverlas y sujetarlas a las normas que aprehende" (125).

El *ethos* o modo de ser moral de una persona, está de algún modo presente en cada uno de sus actos humanos. No basta, sin embargo, la simple consideración del *ethos*, como si este *ethos* no apuntase, intencionalmente, a la salvación personal.

14. UN SER-PARA-LA-SALVACIÓN

El hombre se siente solo, inseguro, necesitado de protección. Oscila entre el impulso instintivo y el espíritu nostálgico de Dios. Como viador camina –cuando no tuerce el rumbo– hacia su propia salvación. Sin base de sustentación en sí mismo, el hombre busca un complemento que le falta, un apoyo, raíz o sustento que lo fundamente. Y en realidad se trata solo de descubrir, en la búsqueda de la fundamentación, al Ser fundamental y fundamentante. En tensión continua, en insatisfacción constante, en inseguridad permanente, el hombre advierte su ser religado a su tendencia teotrópica. Pero esta tendencia teotrópica, siempre amenazada por fuerzas instintivas y por gravedades terrestres, no anula la libertad para salvarse o para perderse. Buscamos la ubicación que nos corresponde, respetando el orden y la jerarquía y mirando en derredor nuestro. El mundo nos hace correr el riesgo de no encontrar el retorno hacia el Ser fundamental y fundamentante, de olvidarnos de nuestra religación y de revelarnos contra la transcendencia. Estamos implantados en la existencia por amor y por el Amor. De ahí esa atracción teotrópica que surge desde adentro. La necesidad de amor que brota desde el hondón del alma, porque somos amor –aunque imperfecto, limitado, sucio a veces– no destruye nuestra libertad para el bien y para el mal.

Tendemos en última instancia, hacia nuestra salvación. Y nuestra salvación es Dios. Pero para alcanzar esa salvación es necesario arriesgarse, porque carecemos de una certeza matemática para llegar al estado salvífico. Es necesario aceptar el riesgo de no salvarnos para poder salvarnos. Nuestra inseguridad proviene de nuestra constitutiva endeblez, fragilidad y caducidad. Aún así, somos fuertes si nos apoyamos en nuestro Fundamento y buscamos con sinceridad la estabilidad y la salvación que nos falta. Sólo la entrega confiada de sí mismo en las manos de la Suprema realidad irrespectiva, que es Amor, nos encamina hacia el cumplimiento cabal de la vocación para el Bien saciante, absoluto, supremo, infinito.

Ante la angustia, ante la desorientación y ante la incertidumbre, la sabiduría humana, esto es, la filosofía, se torna necesaria. Nuestra plenitud humana estriba en la

aproximación al Ser Absoluto. Pero no estamos encadenados a una marcha predeterminada y fija. Tenemos que hacer nuestro itinerario, saliendo de la esfera de la naturaleza para ingresar en la esfera personal axiotrópica y específicamente teotrópica. Somos naturaleza y somos espíritu en *dui* unidad metafísica. No hemos creado nuestro espíritu. Nuestro espíritu proviene necesariamente y descansa en el Espíritu Puro, Supremo, Absoluto. Ahí reside la base de nuestra personalidad que vamos haciendo a golpes de libertad en situación y en circunstancia. Antes de la libre decisión está el amor constitutivo de nuestro ser. Nuestro espíritu llama al Espíritu, porque antes ha sido llamado por Él. Nuestras decisiones e inclinaciones tienen que cohonestarse con nuestra hambre de salvación. Genéricamente estamos capacitados para todo, pero individualmente estamos predispuestos, inclinados a un cierto modo de propender a la plenitud. El mundo que nos resiste es "lo otro". Y ese mundo objetivo tiene su ley, que debemos conocer y acatar, so pena de vernos sancionados. Yo me hago persona al salir de mí mismo y al encontrarme frente al "tú", y en última instancia al enfrentarme con el "Tú" Absoluto y trascendente. Al encontrarme con el "Tú" Absoluto alcanzo horizontes inmensos, insospechados. Hogar, iglesia, nación, mundo surgen en una relación con la fraternidad habencial de todo lo habido y por haber. Dentro de esa fraternidad habencial, en donde priva un amor al universo de la hermana estrella, del hermano árbol, del hermano delfín y de la hermana rosa; guardo fidelidad al "Tú". Y en esa fidelidad me afirmo, me realizo y me salvo.

No podemos negar la oscilación en la historia, la causalidad de la naturaleza y la libertad del espíritu. El significado de la historia reposa en la trascendencia del hombre alcanza su perfecta actuación, sobrepasándose. El aspecto espiritual y el amor me equilibran en mi camino de salvación. La filosofía ilumina la significación y el sentido de la invocación, me deja en los umbrales del Dios personal y me sitúa en la región de la envidiable sencillez, tranquilidad y reposo de una naturaleza con huellas de Dios y de un "homo interior" que es imagen y don del Amor.

Lo que el hombre quiere ganar en su existencia, de todos modos, es su salvación. No se trata de una mera satisfacción periférica del placer que a menudo se concibe "falsamente" como felicidad. La profunda aspiración a la plenitud subsistencial –felicidad eviterna–, a la cual el hombre aspira –inconscientemente, la mayoría de las veces–, no es sólo una plenitud momentánea, sino aquella muy profunda y última plenitud que sólo corresponde al peso de la salvación de nuestra naturaleza en la eternidad. Si el ser humano es constitutivamente un *"homo naturaliter religious"*, queremos saber y actuar para salvarnos. La inquietud de eternidad no puede ser superada por el *aquí y ahora* de una vida siempre mutable. Resulta difícil comprender a ese grupo de hombres que aparentemente se muestran fríos o indiferentes ante la cuestión de la certidumbre de salvación. ¿Contrarían o silencian a sabiendas su hambre de salvación? La vieja norma de la sensatez nos insta a plantearnos con toda seriedad, y a luchar, denodadamente, por una respuesta ante el problema de la salvación. Todo ser humano, por ser contingente, experimenta la más profunda necesidad de salvación personal. Pero como el hombre es libre, cabe la incredulidad, la duda y la incertidumbre existe la posibilidad de hundirse en la desesperación más absoluta o la posibilidad de arribar al abismo del amor de ese ser que es Amor. Basta la introspección y la observación del comportamiento de los otros para advertir que el *"homo religiosus"* es buscador, peregrino, ser menesteroso de salvación personal y perdurable. No podemos tener una certidumbre matemática respecto al camino cierto en que nos encontramos, *"hic et nunc"*, respecto a nuestra salvación. Tampoco podemos saber, a ciencia cierta, hasta qué grado de perfección nos hemos desarrollado en el camino de nuestra salvación. Más que cavilar en torno a las dudas sobre la salvación, se precisa colaborar con el amor que viene de lo alto y nos conduce invisiblemente, en nuestro peregrinar, hacia el ser puro, sin mezcla de potencia, omnisciente, omnipotente, supremo, absoluto, justiciero y misericordioso, providencial y –sobre todo– amoroso. En torno a la salvación no podemos tener ni una absoluta certidumbre ni una absoluta incertidumbre. La primera sería temeridad y la segunda desconfianza. Hay una "certitudo fiedi" con la cual nos es dada la certidumbre general de salvarnos en lo eterno. Pero hay también –cosa importante– un hábito de humildad y de conciencia que nos dan una alegría de certidumbre que vence a la incertidumbre personal en el problema y en el anhelo de salvación. Por otra parte, no podemos desconocer aquella "elevada tristeza que siempre es inherente de manera misteriosa a todo lo que en este momento se puede nombrar grande. Pero desde el más profundo fondo del alma de estos grandes *Homines religiosi*" nos encontramos también con aquella serenidad última que solo puede emanar del hombre –observa lúcidamente Peter Wust– cuyos ojos han visto, a través de toda oscuridad del mundo, una última e inapagable luz (Peter Wust, *Incertidumbre y Riesgo*, Ediciones Rialp, Madrid, 1955).

Todos, en mayor o menor grado, hemos tenido la experiencia de la disgregación personal. Un cambio demasiado rápido y continuo nos da la sensación de aplastarnos. Sentimos que nuestro ser se fragmenta en los innumerables acontecimientos que se reagrupan, se renuevan y se contradicen. Cuando nos enajenamos estamos sometidos a una disgregación o escisión, con aspectos de asunción, que vuelve prácticamente inasible la

esencia personal. En una carta dirigida a Lou Andreas-Salomé, fechada el 26 de junio de 1914, Rainer María Rilke expresa este sentimiento tan humano de la propia disgregación, de la propia dispersión: "Me encuentro también tan fatalmente orientado hacia lo exterior... Por eso distrae todo y yo no rehúso nada. Mis sentidos se pasan al partido de todo cuanto me molesta, sin consultarme. Si hay ruido me abandono y soy ese ruido". Y si diluirse o disgregarse es perderse, ¿no tiene todo hombre, por el hecho mismo de ser hombre, el riesgo de perderse? ¿Qué actitud vamos a tomar para no perdernos en la disgregación personal? Volvernos a nuestro interior para encontrarnos a nosotros mismos en nuestra experiencia más original, es el único modo de recuperar la realidad de la existencia humana en su unidad singular. No se trata de un ensimismamiento cerrado en solipsismo, sino de un recogimiento que va a permitir al hombre instalarse dentro de sí para proyectarse, desde la propia interioridad, hacia el mundo exterior. Este recogimiento autentifica toda relación con las cosas de fuera. Partiendo "desde dentro", el movimiento colonializa el contorno por la acción. La interioridad dignifica el proceso vital. Aunque nos asomemos a lo de afuera, somos "seres hacia dentro", "seres-en-sí-mismos". Pero al instalarnos en nuestra interioridad tomamos conciencia de nuestra precariedad y buscamos, a toda costa, salvarnos de este ser precario que arrastra su nihilidad ontológica. Profundizando en nuestra interioridad abierta u objetiva encontramos que nuestro ser precario está sostenido, fundado por un Ser fundamental y fundamentante. Sin este apoyo no habría modo de salvar nuestro espíritu encarnado. En la elucidación de esas experiencias íntimas se nos muestra la estructura del hombre como un ser-para-la-salvación. ¿Cómo no hablar, entonces del programa o plan de salvación?

15. EL HOMBRE Y SU PROGRAMA DE SALVACIÓN

Una filosofía que no sirva para la salvación del hombre, es una filosofía estéril y fraudulenta. Pues si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre, y por lo tanto, de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha esa filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación con Dios.

"Es el hombre –ha dicho Pedro Caba– quién viste al ente desnudo y le presenta ser. Todo algo, antes de entrar en relación con el hombre, tiene una entidad neutra, sin sexo, perfil ni fisonomía. El ser es algo que adquieren los entes cuando el hombre los alumbra, en el doble sentido de 'iluminar' y de 'dar a luz'. Todo algo desconocido por todo hombre tiene entidad, pero no tiene ser. El ser nace de la conjunción del ente con el conocimiento del hombre... Podía, pues, decirse que las cosas tienen un ser real sustancial, previo, más otro ser ideal o conceptual que le añade el hombre cuando les transila la vera, encendiendo su entidad y haciendo que les tiemblen los costados, en un primer intento de vida" (124). *Yo diría que el hombre no añade un ser ideal al ente real, sino que descubre el ser de los entes.* No se da ningún a priori formal del ser, sino una revelación, en la experiencia, del ser de los entes. Pero ahora me importa destacar, tan sólo, ese alumbramiento, esa iluminación que el hombre, por su inteligencia, opera en las cosas. En este sentido tiene razón Caba cuando afirma: "El hombre es el notario del universo, el que da fe y reconocimiento a las cosas" (125).

Etimológicamente, la palabra salvación proviene del latín *salvatio,* que en su forma verbal *salvare* significa, precisamente, liberar o salvar a alguien de un riesgo amenazante, de un peligro que acecha. En la vida buscamos, principalmente, librarnos del peligro que acecha. En la vida buscamos, precisamente, librarnos del peligro de perdernos, del riesgo de no llegar a la anhelada felicidad eterna, esto es, a la salvación. Evitar un impedimento, dificultad o riesgo no se puede hacer sin trabajo, esfuerzo continuado, confianza en el autor de la vida y esperanza en la consecución de un bien arduo y difícil. Librarse para siempre del terrible riesgo de la perdición eterna, es nuestra preocupación más grave y central. La influencia y necesidad de la salvación es un hecho indiscutible ante los ojos de cualquier observador imparcial. Ante un mundo funcionalista, pragmático, hedonista que vive sólo en torno a fines terrenales próximos, resulta indispensable la reflexión sobre nuestra vida, nuestra muerte y nuestra posible salvación. Porque cuando suene la última hora será preciso morir y en posible salvación. Porque cuando suene la última hora será preciso morir y encontrarse con la nada o con la eternidad. Este problema es exclusivamente de cada quien. Nadie morirá por mí, nadie podrá salvarse por mí y yo no me salvaré en la descendencia, en los libros o en la fama. El asunto de la eterna salvación es, sin duda, entre todos el que más nos importa, y sin embargo entre los hombres contemporáneos es el más descuidado. El hombre de nuestros días se afana por conseguir empleos, mejorar su sueldo, ganar un pleito, contraer un matrimonio, obtener buena fama... Todo, menos el programar la vida para salvarse con la ayuda de Dios. Se vive como si no existiese la posibilidad de la salvación o de la perdición. Se actúa poniendo en peligro la salvación eterna. Todos se avergüenzan de pasar por flojos en los negocios del mundo, y nadie se

preocupa por el teotropismo en el asunto que más importa: el de la salvación eterna. ¿Cómo se puede ser verdaderamente sabio si no se preocupa por la propia salvación? Engolfados en los negocios humanos no atendemos el plan de vida y a la actuación *"sub ratione salvationis"*. Se trata del asunto más *importante*, del asunto *único*, del asunto irreparable si en él fracasamos. Es el más importante, porque es el que trae mayores consecuencias para la eternidad. Si fracasamos en nuestro plan de salvación, todo queda perdido. Es el único que verdaderamente importa, porque si me pierdo para siempre ya nada tiene importancia. Es irreparable porque no se vive dos veces. Pensamos mucho en nuestra salud, en la integridad de nuestros miembros, en la belleza de nuestro cuerpo, en la buena fama, en la fortuna personal, en la vida terrena con todos sus placeres. Pero poco, muy poco, piensa el común de las gentes en que si pierde su alma lo ha perdido todo para siempre. ¿Cómo no pensar que el último sentido de la filosofía es una filosofía como propedéutica de salvación, tal como le propongo en esta obra? Si nos salvamos todo lo hemos salvado, y lo hemos salvado para siempre. Es un descuido peligroso el de borrar o postergar el problema de la salvación, cuando esta vida –sensatamente entendida– debiera concebirse como un noviciado para la salvación eterna. Asunto personal, urgente, arriesgado y verdaderamente trascendental son las 4 características generales del problema salvífico. No voy a extenderme en la descripción de estas notas. Lo que importa destacar es que la meta final está perfectamente a nuestro alcance, que la salvación es posible para todos, siempre que cumplamos los dictados de nuestra conciencia fundamentada en la ley natural. Basta, por parte del hombre, la libre cooperación a la ayuda que nos viene de Dios. Porque Dios que nos creó por amor, con voluntad salvífica universal, nos presta auxilios suficientes. Consiguientemente, la salvación es posible.

Dios no sería Dios si no tuviese el deseo de dar a todos y cada uno de los hombres la felicidad eterna, siempre que no exista por parte de ellos ningún obstáculo que lo impida. En la vida humana nos encontramos con permisiones, preceptos, prohibiciones o consejos. Trátase de signos de voluntad divina significada. El hombre pone obstáculos voluntarios, por su propia cuenta y bajo su exclusiva y libre responsabilidad, a la voluntad antecedente, verdadera y sincera de Dios. Cualquier hombre puede realizar, con sus solas fuerzas naturales, algunas obras éticas naturalmente buenas. Todo hombre puede cumplir cualquier precepto de la ley natural. Pero no podemos amar a Dios sobre todas las cosas sin el previo impulso y amor que viene de lo alto y que excede las fuerzas de nuestra naturaleza humana. Nuestra fragilidad moral nos impide guardar por largo tiempo todos los preceptos de la ley natural. Somos seres menesterosos de ayuda, de previo empuje para realizar actos agradables a Dios. No podemos perseverar largo tiempo en el estado de justicia, sin un auxilio especial del Ser Supremo. El justo, por muy perfecto y santo que sea, no puede evitar durante toda su vida todas las culpas leves –y a veces graves–, sin un especial privilegio que nos viene dado. Pero aún los más entusiasmados y obstinados violadores de la ley natural, cuentan con auxilios suficientes para poder arrepentirse de sus culpas y enmienden rumbos. Resulta lógico pensar que Dios no niega jamás su ayuda al que hace lo que puede por alcanzarla. Lo importante en el problema de la salvación, por parte del hombre, es el hecho de que todo ser humano goza de libre albedrío, de plena libertad en sus acciones psicológicas conscientes. Cada quien puede comprobar en sí mismo que antes de tomar una determinación sobre cualquier asunto dudoso, deliberamos sopesando los motivos antes de la decisión. Tenemos conciencia, también, que podemos suspender la acción, emprender otra distinta, y sentir bienestar o remordimiento por haber actuado como actuamos. El hombre es libre porque es inteligente. Si no gozásemos de libre albedrío, saldrían sobrando los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, penas y premios. Con su libre albedrío, movido y actuado por un impulso que nos viene de lo alto y que sentimos operar en nuestro interior, podemos y debemos cooperar a nuestra propia salvación. El rendimiento del trabajo corresponde al premio. A la no cooperación sucede la partida del tesoro recibido. La lucha contra la malicia personal, los medios de evitar la culpa y la liberación de la nefasta influencia de nuestros enemigos, es necesaria aunque no suficiente. Requerimos medios positivos, auxilio divino, contrición personal, humildad en el final. El peligro de dilatar la conversión pueda acarrearnos la muerte y la desgracia de Dios.

Pensamos en el problema de la salvación porque buscamos el sentido de la vida. Y buscamos el sentido de la vida para retrotraerla al lugar de donde procede. No basta pensar en el misterio de la vida, es menester vivirlo hasta las más últimas profundidades. El hombre estará siempre en tensión hasta tanto no posea su salvación, que es Dios. La dimensión del hombre será incompleta, mientras no termine en la salvación, esto es, en el sumo Ser personal. Cualquier humanismo que se diga integral, quedaría desfondado si no consiguiera descubrir en el hombre el rostro del Tú Absoluto personal. Dios es nuestro futuro; por eso la vida del hombre es trascendencia, apertura a lo absoluto que nunca termina. Dios nos hizo para Él. Por eso somos teotrópicos y no podemos evitar su dirección fundamental. El teotropismo está inscrito en nuestra misma naturaleza intelectiva y volitiva. Desde el fondo de nuestra contingencia avizoramos un horizonte de dimensiones inconmesurables. El ánimo de trascen-

dencia del hombre, su apretura a la Deidad no es ficción, sino dimensión del ser personal en la línea de su actualización. El hombre es un proyecto de salvación abierto a la realidad del universo y con tendencia intencional hacia una plenitud subsistencial. Nuestro encuentro con el bien finito, con el tú inmediato no resulta saciante. Sólo el encuentro interpersonal con el Sumo Bien personal y la apertura amorosa a su amor, con toda la vehemencia de nuestro ser integral, nos conducen a la salvación presentida, anhelada, acariciada. Por el amor- relación, el amor-totalidad, el amor-presencia, el amor-unión, arribamos a la perpetuidad del amor que es comunicación, posesión y fruición del Bien infinito. Es así, en ese encuentro del hombre con el sumo Amor personal, como posibilitante, fundante y atrayente último de su vida como encuentra la estrechez de lo único necesario: 1.- Una vida personal, 2.- Totalmente plena y feliz, y 3.- Perdurable. He ahí lo que el hombre –ser-para-la-salvación–, quiere verdaderamente y lucha por conseguir, venciendo la incertidumbre y el riesgo.

¿Cómo conciliar el flujo vital e histórico de la vida humana con la estructura permanente del hombre? ¿El aspecto existencial cambiante no desvirtúa acaso la esencia definible?

16. DIMENSIÓN TEMPORAL E HISTÓRICA DEL HOMBRE

Que el hombre sea un ente temporal no significa que carezca de esencia definible. El hecho de que el hombre tenga historia no imposibilita su definición. Aunque actuemos y padezcamos, aunque nos alteremos y cambiemos, permanecemos los mismos, subsistimos instalados en nosotros mismos. Sin un sostén último de todos los cambios, no podría existir esa unidad operativa que es el hombre. Mientras duramos permanecemos en el ser. Ser y durar son, en este sentido, términos equivalentes. Duramos precariamente porque nuestro ser está compuesto de partes divisibles y es continuamente corruptible. No podemos estar concentrados en la simplicidad de un acto. Nuestro ser material posee una duración esencialmente sucesiva o temporal. Y esta duración temporal no proviene tan sólo desde abajo, desde el no-ser de la materia que nos diluye en la sucesión del tiempo, como lo pretende algún tomista contemporáneo (126). Es un error suponer que nuestro cuerpo es un elemento temporal y que nuestro espíritu – encarnado, después de todo– vive en continua tensión entre lo que es y puede ser. Esta proyección hacia el futuro de nuestro espíritu encarnado se convierte en historia por obra de la conciencia y de la libertad. Nuestro saber y nuestro querer son facultades o disposiciones de grado superior que las recibimos como dones naturales sometidos a los límites del momento histórico. Pero entendimiento y voluntad testimonian no sólo nuestra temporalidad, sino también nuestra elevación sobre la corriente del acontecer. ¿Acaso el mundo espiritual de la cultura supone esta elevación sobre la corriente del acontecer?

Como entes temporales, activos, conscientes y libres, cada uno de los hombres tenemos nuestra incomunicable historia. Historia que refleja nuestra proyección sobre el mundo y sobre las instituciones humanas, con un mínimo de influjo social. Porque nuestra esencia no es atemporal y ahistórica, sino que tiene una existencia durable y responsable. *El aspecto existencial cambiante no desvirtúa la estructura permanente evidenciada en un conjunto de caracteres biológicos (anatómicos y fisiológicos), de caracteres psíquicos (sensación, percepción, apercepción, memoria, imaginación, abstracción, sentimientos, reflexiones, etc.) y un sistema de funciones espirituales (expresiones artísticas, organizaciones jurídicas, preocupaciones religiosas y, en suma, esa capacidad de percibir objetivamente, de juzgar) que nos autorizan a sostener la unidad fundamental de la naturaleza humana*. Ni esencia abstracta ni devenir sin sentido, sino ser concreto temporal e histórico.

La conformación temporal de nuestro ser –viva acumulación de pasado y esperanzada proyección hacia el porvenir– no excluye el hecho de que nuestro espíritu se lance fuera de sí y se derrame en lo otro, dejando su huella. La estructura esencial de nuestro ser humano encauza nuestra historicidad. No todo se resuelve por el indeterminado flujo de la temporalidad histórica. Nuestro ser no puede reducirse a un puro acaecer. El hombre, ente histórico, "nace como hombre cuando aparece la estructura intencional, en la que se halla inclusa la proclividad espiritual y ambos hechos cavan el cauce por el cual la historicidad circula, un cauce determinado en su forma y dirección, que impone al fluir temporal las condiciones generales que lo definen y peculiarizan como procesualidad humana, con amplio espacio sin duda para la variabilidad, para muchos tipos de novedades, para la ocasionalidad inesperada, para el azar si se quiere, pero todo ello dentro de las prescripciones que separan con rigor la historicidad humana de cualquier otro género existente o posible de historicidad", afirma Francisco Romero, en tesis coincidente, en lo substancial, con la nuestra (127). Una pura temporalidad sin ser dejaría de ser temporalidad, se diluiría en la nada. "La historicidad del espíritu –apunta el filósofo argentino– no es ciega, como la de las otras formas de la realidad; es

vocación y conciencia de historia, voluntad de historia. Y como no hay historicidad verdadera y plena sin latencia o presencia de todo el pasado en el presente y proyección del presente hacia el porvenir, el espíritu, desde su presente, se preocupa de continuo por el futuro y por el pasado. Por el futuro para imponerle efectivamente su propia medida; por el pasado, para reconocerse y reencontrarse en él, así en su propia realidad ya transcurrida como en toda clase de realidad, ya que toda realidad es antecedente suyo y escenario de su drama" (128). ¿Y esta vocación y conciencia de historia –preguntamos nosotros– no es acaso un testimonio egregio de la vocación universal para la salvación?

Más que decir, como lo hace Zubiri, que "el tiempo no es lo que somos, sino lo que deseamos", yo me atrevería a afirmar que nuestro ser estriba en el "siendo"; permanece en el devenir. Pero este "siendo" de nuestro ser transcurre dentro de una legalidad estructural y está cargado de *ethos*. Por nuestra potencialidad temporal dialogamos con el mundo y tenemos historia. Al ir "siendo" no tan sólo nos vamos posibilitando en nuestra propia existencia sino que fundamos nuevas posibilidades y acumulamos tiempo vivido (recuerdos). Mi tiempo existencial no es limitado, infinito, sino breve y contingente. Por eso se presenta todo tiempo existencial –según nuestra filosofía como propedéutica de salvación– como tiempo-oportunidad. Nuestros minutos están contados. Nuestra finitud exige que nos aut (o) entifiquemos. En lo efímero tenemos que encontrar la vía hacia la plenitud. Más que la extensión de la vida importa la intensidad y la calidad del existir. "Podemos matar el tiempo" viviendo laxamente, como lo hace el burgués comodón y blandengue; pero podemos también donar nuestro tiempo a la vocación, como lo hace el santo, el héroe, el sabio y el artista. En un caso, la existencia "dura" hasta la muerte; en el otro, la existencia 'madura" para la salvación. Cuando nuestra existencia simplemente "dura" hasta la muerte, nuestro tiempo existencial se convierte en un simple tiempo relojero y calendario. Cuando nuestra existencia "madura" para la salvación, nuestro tiempo se personifica y deja su registro para la historia. La revelación existencial de una vida auténtica se articula, en la coexistencia, con las otras vidas, ejerciendo un influjo decisivo en el curso de la convivencia humana. Porque para hablar de los hechos históricos no sólo se requieren actos "ordinarios" del hombre que obra bajo la luz racional y con voluntad libre, sino que además, estos hechos deben tener una dimensión histórica, una calificación especial en virtud de la cual ejerzan un influjo –provechoso o nefasto– en el transcurso social. Mientras el tiempo físico es 'movimiento", el tiempo histórico es "acontecimiento". Acontecimiento que supone dirección, orientación axiológica, designio intencional. El tiempo existencial genuino – tiempo-oportunidad– asume e integra al tiempo físico, biológico y psicológico en propósito de salvación integral.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(105) Luis Cencillo. *Experiencia profunda del ser. Bases para una ontología de la relevancia.* Editorial Gredos, pág. 278.

(106) Sciacca. *L'Uomo, questo 'squilibrato'*, Fratelli Bocca Editori de Roma, pág. 157.

(107) Véase Xavier Zubiri. "El problema del hombre", en *Índice de Artes y Letras*, año XII, núm., 120, Madrid, diciembre de 1958.

(108) Abbagnano. *Filosofía de lo posible*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, pág. 56.

(109) José Ortega y Gasset. *Obras completas*, V, 344, Editorial Revista de Occidente.

(110) Sciacca. *L'Uomo, questo squilibrato*, Fratelli Bocca Editori de Roma, pág 115.

(111) Agustín Basave Fernández del Valle. *Filosofía del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, págs. 74-75.

(112) Sciacca. *L'Uomo, questo 'squilibrato'*, pág. 129.

(113) *Op. cit.*, pág. 18.

(114) *Op. cit.*, pág 57.

(115) Luis Cencillo. Experiencia profunda del ser, Bases para una ontología de la relevancia, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, pág. 278.

(116) Martín Heidegger. *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Ed. Séneca, México, pág 41.

(117) Martín Heidegger. "Carta sobre el humanismo", trad. de A. Wagner de Reyna, *Realidad*, núm. 7, Buenos Aires, enero de 1948, pág. 67.

(118) Ismael Quiles. *Más allá del existencialismo*, Luis Miracle, Editor, pág. 38.

(119) Sciacca. *L'Uomo, questo squilibrato*, pág. 157.

(120) Francisco Suárez. *De bonitate et malitia actuum humanorum*, s. 3, n.20.

(121) José Ortega y Gasset. *"Por qué he escrito El hombre a la defensiva"*, Obras completas, IV, 72, Ed. Revista de Occidente.

(122) Honorio Delgado. *La personalidad y el carácter*, Editorial Científico-Médica, Barcelona, Madrid, 3a. ed. pág. 24.

(123) *Ibid*, pág. 27.

(124) Pedro Caba. *Qué es el hombre*, Valencia, MCMXLIX, pág. 113.

(125) *Op. cit.*, pág. 114.

(126) Véase Octavio N. Derisi, Ontología y epistemología de la historia, Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, 1958.

127) Francisco Romero. *Teoría del hombre*, Editorial Losada, pág. 313.

128) *Ibid.*, pág. 337.

Capítulo 12

TEORÍA DE LA VIDA HUMANA Y SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DE LA MUERTE

SUMARIO

1. El problema de nuestra vida. ¿Por qué vivo y por qué muero? 2. Una sed insaciable de existir... 3. El Sentido de la vida humana 4. La cuestión decisiva: ¿qué será de nosotros? 5. ¿Existencia absurda o sentido existencial? 6. Dinamismo del ser humano 7. Urdimbre teotrópica de la vida humana 8. Textura ética de la vida humana 9. La vida humana es un problema de orden 10. Es deber del hombre desarrollar su humanidad 11. La vida humana como cultura 12. Cultura objetiva y vida cultural 13. Quehacer de salvación y riesgo de frustración 14. El hombre no se realiza sino superándose 15. La dimensión más excelsa del hombre 16. Plan de vida e ideal personal 17. Significación de la muerte 18. La vida como preparación para la muerte 19. El sentido del morir 20. Presentimiento y revelación de la muerte 21. Caracteres esenciales de la muerte... 22. Muerte y supervivencia 23. La victoria sobre la muerte.

1. EL PROBLEMA DE NUESTRA VIDA ¿POR QUÉ VIVO Y POR QUÉ MUERO?

Estar vivo, sentirse vivo sobre un mundo redondo, adherido como oruga a una bola de tierra, es cosa bastante extraña Sobre este mismo mundo, otros hombres como yo viven en la India, cabeza abajo, y sin el menor mareo, sostenidos al parecer –explicarán los físicos con una explicación que en realidad no explica absolutamente nada– por la ley de atracción... Flotamos en el espacio, pegados al globo terráqueo, dando vueltas completas a una velocidad tangencial media de 108,000 kilómetros por hora. Junto con algunos centenares de satélites, nuestra tierra sigue al sol que se dirige hacia la brillante Veta, en la constelación de Lyra, a una velocidad no menor de 70,000 kilómetros por hora. Girando y recorriendo millones de kilómetros en los espacios interestelares,camino, como, trabajo, converso y duermo todos los días sin sentir que voy cabalgando a través de los espacios. Y cabalgando sobre una delgada corteza de 60 kilómetros de espesor, que cubre una masa en fusión de unos 6,000 kilómetros de radio (129).

¿Por qué vivo y por qué muero? ¿Por qué me encuentro instalado, desde hace ya algunos años, en esta tierra y no en otro planeta? ¿Cuál es mi razón de ser? ¿Por qué tengo que vivir en esta vida en que se me ha puesto, sin haberlo pedido? ¿Cuál es el término de mi viaje?

Si le pido la respuesta a eso que llamamos "mundo" o "universo" me encuentro un Anónimo monstruoso, con un espantoso e irresponsable Nadie, con una fuerza poderosa, tiránica, ciega que mata a inocentes y culpables, que azota con la tempestad y el rayo y calma con el esplendor del sol y la tibia noche de luna. Y todo ello con la misma indiferencia. Sin los valores espirituales, sin Dios –Valor de los valores–, "no hay nada cierto", como escribe Sartre. El universo material, por más grande que se le suponga, carece de inteligencia y de amor. De ahí ese "terror de estar vivos" sentido frente a una naturaleza hostil, ciega, incontrolable, tiránica, incomprensible. Es inútil toda rebelión. Nada vale la lógica y la libertad contra los terribles y desconocidos elementos desencadenados. El hombre sin Dios no pasa de ser esclavo de lo Absurdo, juguete del Hado arbitrario.

¡En verdad resulta cosa bastante extraña el vivir! Un músculo que llamamos "corazón", late día y noche, se contrae y se dilata cien mil veces, mientras la tierra da una vuelta completa sobre sí misma. Este músculo, por ley inexorable, cesará de latir un día y una hora que yo no puedo fijar de antemano. Y al cabo de algún tiempo mis cenizas podrían caber en una cajetilla de cigarros. El mundo seguirá su ruta acostumbrada y yo habré desaparecido. Otras generaciones vendrán después de mí y transitarán por las calles de las ciudades, por las playas de los balnearios, por los centros de esparcimiento y por los trenes que yo he conocido. Pero yo habré desaparecido. Ahora mismo se divierten, unos hombres como yo –que por cierto no conozco– en un centro nocturno de Tokio, mientras que en Berlín asisten a un concierto de Sinfónica un grupo de personas y en Madrid se charla alegremente en el Café. ¿Por qué estoy aquí y no allá? ¿Por qué no puedo vivir a la vez la vida de tantas ciudades agradables que conozco y la de tantas otras que no he conocido y que probablemente nunca conoceré? Esta limitación me duele. En China, en Francia o en Suecia, muchos hombres que nazcan después de que yo haya muerto pensarán sobre los mismos problemas que yo he pensado y tendrán vivencias similares a las mías, sin que tengan noticia de que yo haya existido. Me duele su ignorancia, su indiferencia para con mi persona y mi paso por la tierra Y me duele también esas muchedumbres anónimas que han estado afanándose por hacer algo y por ser alguien, que han trabajado y proyectado, que han reído y llorado, que han tenido decepciones y dolores de cabeza, como yo. ¡Hombres que sin dejar huella alguna han vivido y han muerto, hermanos, verdaderos hermanos! Cuantos seres humanos, convertidos hoy en polvo, se han congregado un día sin haber realizado sus sueños. Cuantos hombres, verdaderamente grandes, han trabajado magníficamente en silencio, recibiendo, como única recompensa, una pena, una escasa nutrición y el lecho de un hospital, donde ni siquiera hablar pueden, antes de abandonar la vida. ¿Que sentido tienen estas vidas?

Los panteones y los mares reciben diariamente, en su seno, más de 150,000 personas que cesan de moverse. ¡Qué poco sitio ocuparon en este gran abismo del tiempo y cuantos siglos en que no existirán! Una aspiración profunda que les ató a la vida se resolvió en esa salida fatal de la muerte. Si mi anhelo es vivir, ¿por qué he de morir? ¿Por qué? ¿Adónde iré cuando se cumpla ese plazo?

En el centro de mis anhelos y de mis goces, el dolor se asienta estable o intermitentemente. Si hiciese un recuento de los dolores físicos, de las angustias, de las decepciones, de los fracasos y de las muertes de los seres queridos, de las envidias de unos y de la ingratitud de otros, me convencería, sin lugar a dudas, que esta tierra nunca ha sido ni podrá ser para mí un paraíso. Mis fuerzas, después de todo, son pequeñas, limitadas. Ninguno de mis proyectos ha obtenido el éxito pleno que había imaginado. El dolor nos hiere a todos los hombres. No podemos ser inocentes. Queremos el bien –cuando no queremos el mal– y obramos en desacuerdo con nuestros quereres. Decididamente existe una contradicción violenta, incomprensible, entre mi vida tal como la deseo y tal como ella es. La vida humana, a diferencia de la vida animal, es problemática, contradictoria. Y no se puede ser verdaderamente hombre sino hasta el día en que se toma conciencia de este carácter problemático y contradictorio de nuestra vida. Una cosa, sin embargo, permanece fuera de toda duda: nuestra insobornable e insaciable sed de existir.

2. UNA SED INSACIABLE DE EXISTIR...

Nuestro tiempo reclama una síntesis intelectual que dé sentido a nuestra vida y a nuestra muerte, que ordene nuestra trayectoria mundanal para no sentir que el suelo se hunde bajo nuestros pies. Nos obstinamos en indagar de dónde venimos y adónde vamos, porque sin esta indagación pierde sentido todo lo demás. Es ilógico emprender investigaciones de importancia secundaria –a veces insignificante– sin haber emprendido la única investigación que verdaderamente tiene importancia: ¿Cuál es el sentido de la vida, el sentido del dolor y el sentido de la muerte?

El fondo de nuestra angustia humana, de nuestra angustia vital, está constituido por una sed insaciable de existir amenazada por una muerte que nos disuelve en la nada o que nos lleva a otra vida desconocida. De ahí las corrientes existencialistas en el pensamiento y en el arte.

Cuando tratamos de los problemas de la vida estamos forzados a adoptar una actitud práctica. Hay que vivir y hay que tomar una actitud vital. No vamos a abrir los ojos en el instante de la muerte, cuando los demás –como alguien ha dicho irónicamente– se apresuran a cerrárnoslos. Por eso estoy convecido que la única filosofía que verdaderamente nos puede interesar es la filosofía como propedéutica de salvación. Vivir al día, como lo hacen los animales, no es, en rigor, vivir humanamente. No basta percibir impresiones agradables o desagradables, dejarse llevar por el flujo de los acontecimientos sin esperar nada. Lo más desconsolador para el hombre es no saber jamás por qué vive, por qué se levanta por la mañana y por qué al día siguiente volverá a levantarse. Obedecer al obscuro instinto que nos ata a la existencia sin preguntar por qué se vive y por qué se muere, es vegetar pero no es vivir humanamente. Vivir humana-

mente es contraer "relaciones" con los otros hombres y con las cosas. Con las cosas establecemos relaciones de medio, con las personas relación de fin. "De esta fundamental y primaria relación depende y se deriva –apunta certeramente Sciacca– toda nuestra actitud hacia las cosas y las personas. El alterarla es alterar el orden humano, individual y social" (130). El problema metafísico del sentido de la vida y del destino del hombre, no se decide sólo teoréticamente por demostraciones o deducciones lógicas, sino por invocación y por opción. Elegimos frente a una Alteridad que se nos presenta como absoluta. Aceptando o rechazando esta Alteridad, asumiremos las consecuencias totales de esta elección final. Es claro que la opción, el acto de fe, puede y debe ser conformado con la estructura lógica que abraza todo lo que es. La solución verdadera al problema de la vida debe ser razonable, completa, armónica, universal, definitiva... Menester es buscar la verdad, en supremo esfuerzo de averiguación, aceptándola amorosamente, sea lo que fuere y venga de donde viniere, en supremo esfuerzo de sinceridad. Seguir la verdad, a pesar de los sacrificios que exija, significa vivir en la luz y en el orden. Y el orden –ley de unidad– es el problema fundamental de la vida humana. Orden que determina la respectiva importancia de los mil apetitos y las mil tendencias que hay en el hombre. Orden conocido y realizado que entraña, en consecuencia, un doble problema: especulativo y práctico.

Es preciso tener presente que el hombre, aunque tiene una verdadera luz racional, no es un foco de luz infinita. Tiene hambre y sed de Verdad, pero necesita tomar en cuenta la diversidad de evidencias, de certezas y de métodos. Entre lo plenamente cierto y lo probable se abre un abismo. Cabe recordar también, como lo recuerda Roig Gironella en *Filosofía y razón*, que la fe es una norma "negativa" y una ayuda "positiva" de orden psicológico. El creyente tiene en su fe una ayuda psicológica para investigar más, para no dejarse convencer fácilmente por sofismas y errores, para dar tenacidad y constancia a su búsqueda e investigación, etc., etc. Y no dejará de ser filósofo por contar con esa ayuda psicológica. En vez de caer en la desesperación del racionalista que arrastra su ansia frustrada de plenitud, sabe como Santo Tomás, por filósofo y por creyente, que "no hay nada finito que pueda aquietar el anhelo del entendimiento, lo cual se ve porque el entendimiento al dársele cualquier término finito, al instante maquina alcanzar algo más allá; por esto, trazada cualquier línea finita, trama el trazado de otra mayor, y lo mismo en los números; lo cual es precisamente la razón de la adición infinita de los números y líneas matemáticas. Ahora bien: la grandeza y la capacidad de cualquier substancia criada es finita. Por consiguiente, la capacidad intelectiva del espíritu, como tal, no se aquieta con el conocimiento de cualesquier substancias criadas, por nobles que sean, sino que tiende con un anhelo natural a conocer la substancia, que es de Grandeza infinita" (131). Tampoco hay nada finito –añadamos por nuestra cuenta– que aquiete esa sed insaciable de existir.

Pensando en esa inextinguible sed de existir, Manuel García Morente, en diálogo sostenido con Alonso Fueyo, pocos días antes de su muerte, declaraba: El hombre, "en la carrera de nuestra vida hacia un ser, corre de fracaso en fracaso; nuestro poder no alcanza jamás a nuestro querer. Entre uno y otro hay un abismo, y eso significa que el hombre está necesitado de salvación cuya salvación será que el hombre sea lo que quiere ser. ¿Y qué quiere ser el hombre?

El hombre quiere tres cosas: una vida perdurable, personalísima y santa. Y estas tres clases de vida la experiencia no nos la da, por que todo lo experimentable es contingente, caduco. Por eso asciende el hombre necesariamente a Dios, como Salvador y Creador, y toda la filosofía nos eleva a Él" (132). Los fracasos del hombre no son fortuitos, casuales, emergen de su insuficiencia radical, de su indigencia ontológica. Pero el afán de plenitud subsistencial, el querer que sobrepasa el poder, también está radicado en el ser de criatura. Por eso el hombre está necesitado de salvación y por eso la filosofía –al menos como la entendemos nosotros– es una propedéutica de salvación. Examinemos pues, bajo esta luz, el sentido de la vida humana.

3. EL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA

Yo y mi mundo existimos conjuntamente por el Ser fundamental. Este es el dato radical, el hecho primordial con que me encuentro al percatarme de mi contingencia y de la contingencia del mundo. Mi estar es un co-estar con el mundo. El mundo –objetividad– me es tan patente como mi intimidad. Por eso José Ortega y Gasset, insistió, desde comienzos de siglo, que "la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... 'mi vida' –no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista... Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es 'mi vida', 'nuestra vida', la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical. Toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más

solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es 'vivir'" (133). Después de conocer el acierto orteguiano al partir de la vida humana como realidad primordial, es menester completar y modificar en algunos puntos el pensamiento del brillante filósofo matritense. Las cosas son lo que son independientemente de lo que sean en cada vida humana. Aunque encuentre en mi vida ecuaciones matemáticas, conceptos filosóficos, Universo y Dios estos seres no se confunden con mi vida ni se circunscriben a mi horizonte vital. La extravasación del ser queda probada por el error, el olvido, y la docta ignorancia. ¿Qué es la vida? "Vida –dice Ortega– es lo que somos y lo que hacemos". Vivir es encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo. Ese asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia de todo lo demás. La vida es saberse –es evidencial. Pero es un saberse náufrago en un orbe impremeditado, con perpetua sorpresa de existir. No escogemos el mundo en que va a deslizarse nuestra vida –dimensión de fatalidad–, pero nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades –dimensión de libertad. Tenemos que decidir lo que vamos a ser; a esto llama Ortega en frase gráfica, aunque exagerada: "llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser". En este sentido la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, es futurición, es lo que aún no es. Nosotros pensamos, por lo contrario, que el futuro es una idea esencialmente relativa al presente. Nunca lo futuro puede referirse directamente a lo pasado, porque lo pasado tiene que referirse, también a lo presente. La idea primigenia y fundamental del tiempo es el "ahora", el presente que está presupuesto en los otros dos tiempos y sin el cual no se podrían ni siquiera concebir. En esta relación, el orden es de tal naturaleza que el no ser (fue) y el después (será) es percibido desde el ser (ahora). Todo ser es presente. Sólo el instante actual, el "ahora", es la realidad misma de la cosa.

Nuestra vida "es la de cada cual", afirma Ortega, Por tanto, distinta la mía de la tuya. ¿Pero cuál es el sentido de la vida de "cada cuál? ¿Cuál es la vida humana perfecta? ¿Cómo podemos conocerla? ¿Cómo podemos realizarla? ¿Qué es lo que somos y lo que hacemos?

El hombre tiene una dui-unidad, es un ente dúplice: naturaleza y espíritu, tiempo y eviternidad, nada prehistórica y destino absoluto. Su unidad real no es perfecta, como la de Dios, sin ser pura multiplicidad, como el mundo. El yo mudable se levanta sobre la parte inferior de su naturaleza, en orden a su salvación. No está simplemente "ahí", como una piedra, ni se reduce a vivir, como una planta, sino que lleva una existencia personal por el espíritu que unifica y subordina a la vida vegetativa y a la vida sensitiva. Fenómenos y acciones emergen del alma personal. La autoconciencia de nuestro ser nos da un sentido de totalidad frente a otras totalidades en el mundo. Nos sabemos situados en la cúspide de la ordenación mundanal escalonada, con una naturaleza espiritual –que no hemos creado– apoyada en una estructura recibida. La verdad de nuestra esencia se nos ha dado como una dádiva de amor. Nos precede un plan y una realización. Usufructuamos una conciencia íntima y una emoción de ser.

Se ha dicho que la persona es un "ser-para-sí". La frase –verdad a medias– es inexacta. Es un ser-para-sí relativamente. Mejor sería decir que la persona, siendo-para-sí, es para Dios. Porque es lo cierto que está vinculada, en su esencia y en su operación, al Ser fundamental y fundamentante. En lo más hondo del yo se avizora una fontalidad a la cual estamos vinculados.

Atraídos por la naturaleza corporal y por el espíritu, tenemos que orientarnos, forzosamente, hacia un centro de vida personal. Nuestra conciencia nos insta a pasar sobre la fácil complacencia propia para dirigirnos hacia nuestro mejor yo. ¿Cuál es nuestra situación personal ante Dios y ante los hombres? He aquí la cuestión clave para nuestro destino eterno.

Mientras hay tiempo –y es bien corto– hay oportunidad de perfeccionarnos, de hacer algo por nuestra salvación, por la parte imperecedera de la personalidad. Es cierto que no creamos nuestro destino pero sí lo decidimos responsablemente. Para ello contamos con el control de nuestro espíritu que puede imponer un orden superior. Nuestra animalidad tiene que justificarse, subordinándose, ante esa instancia. Y esta justificación se da en situaciones y circunstancias. Esto quiere decir que tenemos que aprovechar lúcidamente nuestro carácter, nuestro sexo, nuestro contorno geográfico y nuestro tiempo para someterlos a una inteligente colonización. Podemos servirnos, como herederos que somos, del *achevement* cultural. Lo que vale es el esfuerzo personal y el sentido que se le dé a la acción. Tenemos que elegirnos en la continuidad de la tarea salvadora.

Diariamente ejercitamos un cúmulo de actos voluntarios con sentido. Ahora bien, si estudiamos la trabazón y la jerarquía de dichos actos, es preciso reconocer que todos ellos poseen una dirección y un sentido último salvífico. El verdadero motivo de nuestras decisiones es el cumplimiento cabal de nuestro ser. Admitida la posibilidad de salvarse, con la ayuda de Dios, organizamos la vida finalísticamente. El sentido salvífico de nuestra tarea vital constituye la justificación íntima de todas las acciones concretas que emprendemos. Al realizar una conducta valiosa nos realizamos. Y nos realizamos cabalmente, para satisfacer nuestra hambre de salvación. La

cuestión decisiva es ésta: ¿Qué será de mí? ¿Qué será de nosotros?

4. LA CUESTIÓN DECISIVA: ¿QUÉ SERÁ DE NOSOTROS?

El hombre es el único ser que tiene el temible privilegio de salvarse o de perderse, según el rumbo que tomen sus pasos. Cercanía o lejanía de Dios. Por el amor nos acercamos a Él, asemejándonos. Por la distancia moral –mala vida y malas costumbres– nos desasemejamos de Dios con una lejanía radical. Todos tenemos, indefectiblemente, el mismo centro de gravitación.

En nuestra voluntad está el resolver el itinerario afectivo que seguimos. El alejamiento moral del centro de gravitación trae, como consecuencia, la pérdida correlativa de la semejanza ontológica de la criatura con su Creador. El amor ordenado *(charitas)* nos lleva a nuestro sitio, al gozo. El amor desordenado *(líbido)* nos conduce a la dislocación. Y la dislocación nos produce el tormento de la angustia. Con las raíces al aire, el alma queda expuesta a la inestabilidad, al fraude, al dolor, a la desazón. Los seres materiales y mudables nos arrastran hacia el vaivén angustioso de lo contingente. Inútil buscar en esos seres –falsos en cuanto parciales– la vida feliz. Adherimos, la parte en lugar de ir derechos al todo, es una lastimosa ceguera. "La iniquidad, el pecado de la lejanía, no es una substancia, sino la perversión del amor humano –ha dicho San Agustín– que deja a Dios, substancia suprema, por la criatura íntima, arroja su intimidad y se derrama fuera de sí". (134) Mientras San Francisco de Asís –místico al fin– levanta un canto, lleno de frescura, ante el hermano cuerpo, ante la hermana agua, ante el hermano lobo y ante las bestias y los elementos que hallan parentesco en su corazón, porque se asientan en el Ser más alto; San Agustín, en cambio, no quiere entretenerse, demasiado, con las criaturas que solamente son semejantes a Dios, pero que no son la semejanza misma. ¡Cuidado con el fraude! parece decirnos. Es fácil sufrir un espejismo convirtiendo los simples vestigios en la realidad primigenia. Y sobre todo, "a uno no le va bien si le puede ir mejor, a nosotros no nos va bien con los puros vestigios de la Verdad cuando con la Verdad misma podríamos estar harto mejor" (135). Las bellezas fugaces de las cosas atraen nuestra atención y fragmentan el alma, dificultando el retorno a Dios. En nuestra más íntima interioridad está el itinerario más recto para arribar a la verdad y a la belleza total. Entre San Francisco y San Agustín no se dan doctrinas contradictorias, sino actitudes o perspectivas diversas. San Francisco ve, en los destellos de las cosas, vestigios de la Causa eficiente y ejemplar. San Agustín, ávido de Absoluto, se siente desilusionado metafísicamente ante el no-ser de las cosas y no quiere verse alucinado por los destellos momentáneos de los seres materiales y mudables. Nuestro diálogo con las cosas, marcadas con la huella de Dios, tiene que ser requisitorio y pasajero. Ambos santos coincidieron en valorar más alto un poco de sentimiento de Dios que el conocimiento de todas las cosas del mundo.

Las cosas mudables, precisamente por ser mudables, nos producen angustia. La mezcla de ser y no ser de todo objeto mundano deja insatisfecha nuestra atracción objetiva de Dios. Pero no sólo las cosas se ven afectadas de esta radical mutabilidad, también nuestra vida, es, en buena dosis, inseguridad e incertidumbre. La estrechez o angostura de mi ser me insta a salir hacia un lugar más estable, donde cese la zozobra y sepa a qué atenerme. ¿Qué será de mí? He aquí si no la "única cuestión", como lo quería Unamuno, sí la decisiva. La decisiva porque de ella depende la importancia de las cosas y el rumbo de mi vida. Y como el hombre es un ser dialógico a quien no le puede ser indiferente el destino de los otros, habría que corregir a Unamuno –siempre egotista y desmesurado– completando la pregunta: ¿qué será de mí? con estas otras: ¿Qué será de ti? ¿Qué será de nosotros?

Para redimirnos de la angustia no hay más que una vía: el conocimiento amoroso de Dios. Si Dios no puede obrar más que por amor, la aspiración a conocerle y amarle, puesta en nosotros, está destinada a satisfacerse. Examinemos, pues, el modo de realizar nuestro bien.

En mi naturaleza –condiciones necesarias de mi ser– se me da un esbozo de la perfección que debo realizar. De lo que soy –espíritu encarnado– deduzco lo que debo ser. Soy un ser viviente, cognoscente, dotado de actividad físico-espiritual. Me comprometo en cada uno de mis actos. Mi inteligencia, que ve el bien en las cosas, despierta la idea del bien perfecto, absoluto, trascendental. Desde entonces, la sed de mi espíritu ya no será colmada por los bienes particulares. En la medida en que me libero de la animalidad, se manifiesta en mi espíritu, como atributo suyo, la necesidad de infinito.

El progreso en el dominio del conocer me alegra, en cuanto avance en la penetración en los esplendores del ser, y me entristece, en cuanto impotencia de avizorar la realidad infinita del ser. Lo limitado me acongoja. Busco lo absoluto y no lo encuentro en los bienes de la tierra. La posesión cognoscitiva de los objetos, los lazos del amor y de la amistad, los vínculos de la comunidad me desarrollan, pero no me satisfacen en plenitud. Mi corazón sigue inquieto. Sólo en lo absoluto, en Dios puedo encontrar mi perfección. Cierto que Dios lo conozco de manera imperfecta. Aun así, le reconozco por autor del

universo y admiro su sabiduría. Este imperfecto conocimiento de la Perfección me basta para acatar el orden divino. Y sin embargo, más allá de toda sumisión aspiro a la unión, al intercambio amoroso. Hasta aquí llega la filosofía. Lo demás, los misterios de la intimidad divina y la respuesta de Dios a nuestro llamado, por su revelación, caen de lleno en los dominios de la religión.

No han faltado quienes, en medio de su naufragio personal, han llevado su angustia y su grito de rebeldía al terreno filosófico. Urge, en consecuencia, preguntarnos si esta existencia es absurda o si hay un sentido en ella, en su estructura, que nuestra razón pueda descubrir

5. ¿EXISTENCIA ABSURDA O SENTIDO EXISTENCIAL?

El espíritu humano, en sus operaciones específicas, tiene un apetito de claridad y una exigencia de familiaridad ante su universo. Quisiera que el mundo pudiese amar y sufrir para comprenderlo humanamente, para marcarlo con su sello. Y cuando no lo relaciona con Dios, el mundo se torna extraño, privado de luces y de fines. A este exilio sin remedio se siente arrojado el existencialista ateo. Su conducta es una consecuencia de su convicción sobre lo absurdo. Vive por costumbre antes que por las ideas e ideales. En el origen de todo está la "inquietud". Se advierte que el mundo es "espeso", se entrevé hasta qué punto un cerro o un cacto le es extraño e irreductible. Desaparece el sentido de los bellos paisajes y queda sólo la inhumana y primitiva hostilidad de un mundo absurdo que le deja solo. Los hombres mismos, con su mímica y su pantomima, segregan lo inhumano y le producen esa "náusea". Todas las descripciones y clasificaciones, toda la ciencia de esta tierra no le dará, al existencialismo ateo, nada que pueda asegurarle que este mundo es de él. El deseo de conquista choca con muros que desafían sus asaltos. Decididamente este mundo no es razonable. ¿No resulta entonces absurdo la confrontación de ese irracional y ese desenfrenado deseo de claridad, cuyo llamamiento percibe el hombre? En este clima espiritual se gesta, para Albert Camus, el único problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. "Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva –nos dice– es responder a la pregunta fundamental de la filosofía" (136).

Después de admitir lo absurdo, todo se desquicia. En vano pretenderá Camus justificar su actitud de rebelión, de desafío. "Se trata –nos asegura– de morir irreconciliado y no de buena gana" (137). ¿Por qué y para qué? El escritor argelino resulta impotente para dar respuesta a esta pregunta inacallable. Se queda con una pasión sin mañana y con un destino cuya única salida es fatal. Como Sísifo, se siente condenado a un trabajo inútil y sin esperanza. Ante esa perspectiva sólo le resta su odio a la muerte, su desprecio de lo divino y su apasionamiento por la vida. Cree –vana ilusión– que "no hay destino que no se venza con el desprecio" (138). Y hasta llega a imaginarse que Sísifo es dichoso, porque el esfuerzo para llegar a la cima basta para llenar un corazón de hombre. Pero esa afirmación no es más que un producto pasajero de la borrachera antropocéntrica. No parece llenar el esfuerzo a su corazón de hombre, puesto que grita, exige, dice no... "Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión" (139). Esta rebelión testimonia el hecho de que el hombre es la única creatura que se niega a ser lo que es. Desgraciadamente Camus no ha sabido derivar las consecuencias metafísicas implicadas en esta afirmación. Prefiere rechazar su condición mortal y negarse a reconocer la potencia que le hace vivir en esa condición, no sintiéndose seguramente ateo, pero sí forzosamente blasfemo. Más que negar a Dios, le desafía. Pretende –¡vana pretensión!– descalificarle en nombre de la justicia, pero advierte que la idea de justicia no se comprende sin la idea de Dios. Y entonces cae en la absurdidad y rechaza la salvación. Pero tal vez su rechazo –un tanto verbal– no sea definitivo. Lo que verdaderamente rechaza, para compartir las luchas y el destino de los hombres, es una falsa divinidad. Elige la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. La justicia vive. ¿De dónde proviene esa "extraña alegría" que ayuda a vivir y a morir, según nos confiesa?

"Para el espíritu humano no hay sino dos mundos posibles, el sagrado (o hablando en lenguaje cristiano –dice Camus– el de la gracia) o el de la rebelión" (140). Él optó por la rebelión. El mundo cristiano –filosofía de la injusticia– se le imagina desesperante. "Entre la historia y lo eterno, he escogido la historia, porque me gustan las certezas". Inmerso en el ámbito de la historia, sabe que su acción es en sí misma inútil, pero se decide, como el conquistador, por ese esfuerzo absurdo y sin alcances.

El resultado del existencialismo expresado por Camus –con tan sincero romanticismo– es, más que una filosofía, un testimonio singular. Aunque con escaso brío dialéctico, ha llevado al primer plano al hombre concreto, con la intimidad de su conciencia, con su finitud, con su temporalidad, con su angustia, con su rebelión. Si todo es absurdo, ¿no será también un absurdo filosofar sobre lo absurdo? ¿Cómo entablar diálogo con un absurdo con el que toda discusión es imposible? Haciendo gala de un ilogismo extremo, Albert Camus pretende construir inte-

gramente su concepción de la realidad sobre algunos postulados –*a priori*, sin demostración– que hay que aceptar ciegamente. ¿Cómo puede tener valor de ciencia su producción, si el propio autor reconoce como absurda la confrontación del pensamiento –desenfrenado deseo de claridad– con el absurdo mundo? Y sin embargo, los que nos empeñamos en filosofar hoy, no podemos eludir el encuentro del pensamiento con la existencia, en el testimonio desgarrador de un hombre del siglo XX.

Frente al absurdo de un mundo existencialista como el descrito, nosotros descubrimos que toda creación es triunfo y alegría donde cada criatura encuentra su sitio y misión. Amamos la vida biológica porque favorece la otra vida, la del espíritu. Nos orientamos hacia valores y percibimos nuestro destino perdurable. Nos sentimos responsables ante Alguien que nos espera y nos juzga. Todo este existir en despliegue, ¿no está testimoniando acaso el vínculo, la conexión con un insoslayable sentido existencial trascendente? Acaso estudiando el dinamismo del ser humano podamos poner de relieve ese sentido existencial trascendente.

6. DINAMISMO DEL SER HUMANO

La acción incluye la contemplación. El dinamismo activo del hombre lejos de oponerse a lo racional, lo supone. En toda tendencia hacia un fin aparece un plan inteligible. Y la experiencia nos muestra que hay siempre proporción entre las tendencias que se proyectan hacia fines y la capacidad de obtenerlos: los dientes y las muelas, situados en la boca, tienden a masticar, como lo muestra su contextura, y son capaces de ello; los ojos tienden a ver, y ven; etc.

El hombre apetece la salvación, tiende a la plenitud subsistencial, luego es capaz de obtenerla. De lo contrario habría una contradicción indigna de la inteligencia divina. Basándose en el aspecto dinámico o finalista, Santo Tomás afirmaba: "es imposible que un deseo de la naturaleza sea vano; porque la naturaleza no hace nada vanamente..." (141). Cuando constitutivamente un ser tiende a algo, es capaz de llegar a ello.

Si nos afanamos por obtener la plenitud subsistencial, si sentimos hambre de salvación es porque estamos *"in vía"*, porque andamos en busca de cierta participación del Ser fundamental y fundamentante. La íntima tendencia de nuestra voluntad no es cerrarse egoístamente, sino proyectarse en un Absoluto capaz de brindarnos la plenitud subsistencial anhelada.

Por nuestras actuaciones podemos descubrir las virtualidades de nuestro ser. Si actuamos en vista de la salvación, es porque estamos llamados a ella –no forzados, claro está, puesto que cabe la frustración– aunque por ahora seamos unos pobres gérmenes en desarrollo.

Andamos en busca del Ser en plenitud. Los seres con los cuales tropezamos a diario apenas si son esbozos de ser. Para comprenderlos tenemos que inteligir su plan. El devenir de los seres no podría ser explicado sin el Ser Absoluto.

Actuar es siempre actuar hacia algo positivo. Cada acción tiende a conseguir el pleno desarrollo de cada ser humano. "Tout le réel est comme une priere a l'Etre", ha expresado magníficamente Mauricio Blondel (142). Perseverar en la existencia, dilatar la existencia acrecentándola y entrando en la felicidad del Ser, es tendencia característica de todo lo que existe. Sin embargo, el ser del hombre es el único que manifiesta esta tendencia intencionalmente. La piedra y el océano, por ejemplo, no son ex-sistencia, en sentido riguroso, sino re-sistencia, persistencia. Sólo el ser humano está bajo el modo de ex–sistencia o firmeza ex–teriorizada, salida de sí hacia el Ser Absoluto.

La vida humana, en su actuar incesante, gime en demanda de vida que no terminará, capaz de poseer su objeto eterno. Y en esta suerte de participación, que nos recuerda San Pablo a propósito del mundo eterno, se busca afanosamente una unidad y una solidez imperecederas. La vida del hombre es, en gran parte, añoranza de lo que aún no es, de lo que debiera ser. Los animales están perfectamente aclimatados en este mundo, porque pertenecen íntegramente a este mundo, porque su ser mundanal está esencialmente ajustado a la circunstancia. El hombre, en cambio, produce el arte y la ciencia, vive la moralidad y tiene aspiración religiosa, porque aunque existe en el mundo y frente al mundo, lo trasciende. Nunca acabamos de aclimatarnos en este mundo. Nuestra insatisfacción no es casual, sino metafísica. Los múltiples y diversos entes intramundanos llegan a distraernos y fatigarnos con su difusión, con su hostilidad, con su contradicción. Optamos entonces por ganarnos a nosotros mismos en un esfuerzo de cohesión dominadora. Pero el yo, con sus notas de interioridad, temporeidad y subestancia, tiene un fondo de obscura soledad. De ahí ese sentimiento de inseguridad y de abandono que le sobreviene al hombre relegado en sí mismo. De esta subexistencia en que el yo se siente abandonado por Alguien, brota el deseo de abrirse a la realidad circundante que le rodea y se le insinúa. Ese Alguien que me rodea y me ha puesto aquí debe tener, que duda cabe, un designio para mí. Yo soy, pues, un enviado con misión. Y con misión propia, singular, incanjeable, intransferible. Esta experiencia fundamental del yo, que supone toda una gama de acciones y experiencias, expresa, más allá de la vida biológica, la vida íntima del ser humano.

Vida esencialmente dialógica con ese Alguien que asiste a nuestro existir como Testigo silente que nos asigna una misión por medio de la vocación. Aunque los fenómenos no permanezcan, permanecen la conciencia de sí, la vocación, la voz.

La conciencia reúne en una síntesis la multiplicidad fenoménica del mundo. Esto no quiere decir, por supuesto, que el universo gire a nuestro alrededor. Unidad de conciencia, espontaneidad, son rasgos que se dan, aunque deficientemente, en la persona. La deficiencia de nuestro ser nos conduce a la aserción del Ser. Todos los seres se aplican misionalmente, esto es, por su participación en el plan del Ser Absoluto. *Todo ser humano, en cuanto es, no sólo tiende a perseverar en su ser, como lo afirmó Espinosa del ser en general, sino a ser más, a ser en plenitud.* Si negamos esta tendencia –y está en nuestras manos el hacerlo– perderemos nuestra razón de ser, fracasaremos como hombres. Si en cambio somos fieles al dinamismo de nuestro ser humano –que no se recluye en el yo, sino que se proyecta hacia Dios– llegaremos a la perfección natural a la plenitud que reclama nuestra naturaleza.

Las acciones humanas no se dan por simple impulso animal, sino por un motivo salvífico que las promueve y eleva. La aspiración a lo infinito nos mueve y nos libra. El universo entero nos está diciendo, a toda hora, que venimos de Dios y vamos a Dios. No obstante, es menester optar por el fin de nuestro ser que saciará todo deseo.

A diferencia de Blondel, nosotros no usamos el principio de finalidad exclusivamente, sino que recurrimos explícita y anteriormente al principio de causalidad. Además, el anhelo de alcanzar un saber de visión, un saber iluminado de todas estas cosas que en el mundo encontramos siempre cubiertas y veladas, no demuestra, por el solo hecho del anhelo, que lo podamos adquirir en el orden natural. "La mera capacidad que tiene una criatura de ser elevada a cualquier fin superior, que no repugne su naturaleza", ha sido denominada, por los antiguos escolásticos, como "potencia obediencial".

Una vez examinado el dinamismo del Ser humano, estamos en condiciones de estudiar la urdimbre teotrópica de la vida humana.

7. URDIMBRE TEOTRÓPICA DE LA VIDA HUMANA

En la tumultosa sinfonía de la vida hay un número limitado de temas primordiales. Con estos temas se constituye la urdimbre de mi existencia. Conozco, ejerzo actividades económicas, experimento vivencias estéticas, percibo religiosamente el sentido del acaecer cósmico, amo y entro en relaciones políticas. Todos estos actos están dotados de sentido. Actuamos con la totalidad de nuestro espíritu. Y actuamos complejamente, erigiendo vivencias cargadas de sentido y entretejidas en relaciones. Las formas fundamentales de vida espiritual han sido reducidas, por Eduardo Spranger, a los cuatro siguientes tipos ideales de intemporal carácter:

1) El *sentido económico* reside en la vivencia de la relación psicofísica de energía entre sujeto y objeto. (Gasto de energía.)
2) El *sentido teórico* radica en la identidad general del objeto mentado. (Esencia.)
3) El *sentido estético* reside en el carácter de impresión-expresión de su apariencia sensible concreta. (Imagen.)
4) El *sentido religioso* reside en la referencia de la vivencia singular al sentido total de la vida individual. (Sentido total.)

A más de los precedentes actos espirituales individuales se dan, según el autor de *Formas de vida,* los actos espirituales sociales propiamente dichos, que consisten en una comunidad permanente y firme, asegurada por la finalidad en la dirección valorativa. Ayudar al prójimo y fomentar los valores comunes, es el designio del hombre social. Para el hombre político, en cambio, el conocimiento es un instrumento de dominio. Todas las esferas de valor de la vida son puestas al servicio de su voluntad de poder y de parecer. Es claro que todos estos tipos ideales, obtenidos por su método de aislamiento e idealización –hombre teorético, hombre económico, hombre estético, hombre social, hombre político, hombre religioso–, no son fotografías de la vida real, sino estructuras normativas aplicables a los fenómenos de la vida histórica y social. La moralidad está más allá de toda especial esfera de vida. Trátese de una forma de vida que puede hacerse sentir o no en todas las zonas. Forma que se basa siempre en el carácter normativo que en el conflicto de los valores caracteriza al valor objetivo más alto o supremo. Esta orientación personal nos perfecciona en nuestra esencia. "Dime con qué valores andas y te diré quién eres", expresa Spranger, alterando una antigua verdad proverbial.

El sentido de una objetivación espiritual se aprehende –según propone la psicología "mental"– captando objetivamente la conexión íntima, provista de sentido, en el ser y en el hacer, en el vivir y comportarse de un ser humano o de un grupo de seres humanos. Dejésmole la palabra al propio Spranger: "La psicología mental parte de la totalidad de la estructura psíquica. Entendemos por estructura una conexión de funciones, y por función, la realización de lo conforme a valor objetivo. Ahora bien, en la estructura total del alma se insertan, a su vez,

estructuras parciales con plenitud de sentido, como la estructura del conocer, la estructura del trabajo técnico, la estructura de la conciencia específicamente religiosa... Sólo dentro de una estructura cobran los elementos psíquicos una relación de sentido, del mismo modo que las partes de un organismo están entre sí en relaciones de sentido" (143).

Después de asimilar las valiosas elucubraciones de Spranger en torno a la psicología y a la ética de la personalidad, es preciso completarlas, integrándolas, como lo proponemos nosotros, en una última conexión de funciones. Si contemplamos la estructura psíquica en su totalidad, se nos presenta como una estructura teotrópica. Todo ser humano aspira a armonizar su total situación con el supremo valor de salvación (anhelo de plenitud subsistencial) asequible a su conciencia personal. Sujeto y universo se someten a la norma del valor supremo. El curso del mundo se sitúa bajo un sentido divino. Y la vida misma adquiere un impulso y una unidad moral. La fusión de las formas de vida teórica, económica, estética, social y política, se realizan por un tipo de motivación religioso: el afán de salvación. Se experimenta como valor supremo de la existencia individual íntegra, la plenitud subsistencial anhelada como cumplimiento definitivo del sentido de la vida humana. Esta suprema aspiración de valor irradia un sentido teotrópico sobre la vida espiritual íntegra de la persona. Desde entonces, todo es puesto en relación positiva o negativa con el valor de conjunto –salvación y glorificación formal extrínseca de Dios– de la existencia del hombre. Nada es indiferente. Todo puede cobrar sentido escatológico en conexión con la totalidad personal y universal. En busca del supremo valor de la existencia espiritual, con la inquietud e insatisfacción propias al *status viatoris*, las cosas son situadas a diversa proximidad o lejanía del fin último, según su significación para la vida espiritual íntegra de la persona que anhela su salvación. Salvación que no consiste simplemente en no perecer, sino en llegar a la plenitud subsistencial anhelada. No podemos resignarnos al íntimo despedazamiento, al destierro de la patria definitiva. Sólo reposaremos en la redención y en la beatitud. Un estar salvados no lo podremos experimentar sin la posesión de ese Ser Supremo.

Las motivaciones unilaterales y específicas de las formas de vida teorética, económica, estética, social y política, carecen de ese *ethos* totalitario que adquiere todo hombre cuando en verdad se realiza como hombre, esto es, como ser teotrópico. Sólo en el hombre como ser teotrópico nos es dada una conexión salvatoria de sentido. Tal es, al menos, nuestra visión de la estructura teotrópica de la vida humana. Dentro de esa estructura teotrópica, consideraremos, a continuación, la textura ética de nuestra vida.

8. TEXTURA ÉTICA DE LA VIDA HUMANA

El hombre se enfrenta al mundo no sólo como un sujeto que conoce, sino como un sujeto que "quiere". Al orientar su voluntad en la dirección de lo que se encuentra fuera de su yo, al aspirar a ello o detestarlo, descubre un nuevo reino: el reino de los valores. Dentro de sus posibilidades elige. Y esta elección va conformando su propio mundo y hasta su propio ser. Todo obrar tiene un sentido inmanente, mejora o daña a la misma persona que actúa. Pero el obrar –su contenido y su clase– no es posible sin objeto. En el mundo objetivo hay modos de ser ricos, elevados y valiosos. Mi obrar debe afirmar estos modos, so pena de caer en relaciones objetivamente lesivas para mi ser de hombre.

Antes que ser-bueno en algún respecto, importa ser-bueno sin más, ser bueno como hombre *ut sic*. Toda decisión que nos favorezca como hombres integrales y nos perfeccione, será moral. Lo que lesione nuestro ser de hombres como un todo, es inmoral. No es posible vivir humanamente sin establecer pautas normativas para las resoluciones y elecciones humanas. Estas pautas normativas se cimentan inmediatamente en el orden entitativo y en última instancia en la ley eterna, que se refleja en la ley moral. Sin el ser eterno de Dios no hay fundamento posible del orden moral.

Dentro de la vida universal, sólo la vida humana tiene una textura ética. De ahí la necesidad de una ciencia práctica que dirija los actos humanos hacia el bien honesto, de acuerdo con la recta razón. No basta una simple colección de observaciones sobre la naturaleza de los actos humanos. Necesitamos una ciencia normativa, obligatoria, que nos enseñe el modo de obrar, la actividad específicamente humana. A ella le corresponde el estudio de las cuestiones fundamentales para la orientación de la vida moral y de la vida social. Estudio que debe tener un método racional y empírico a la vez. Es preciso conjugar la naturaleza racional del hombre –su espiritualidad y su dependencia de Dios como de causa fontal y último fin– con los datos explicativos e interpretativos de las leyes morales suministradas por la experiencia. Alguna vez dijo Sertillanges, en frase magistralmente concisa, que "la moral es la ciencia de lo que debe ser el hombre, en razón de lo que es". Intentemos, pues, trazar las líneas fundamentales de ese deber ser humano en razón del ser.

Para que se pueda hablar de actos humanos –únicos que interesan a la moral– se requiere que el hombre actúe con conocimiento y libre voluntad. Para ser cada vez más humanos, necesitamos remover los obstáculos que estorban el conocimiento o la libre elección de la voluntad. El conocimiento puede ser obstaculizado por la ignorancia

de derecho y de hecho. La libre voluntad se ve estorbada por la pasión antecedente, por el miedo que procede de una amenaza grave e injusta, por la violencia que nos obliga a obrar contra nuestra voluntad. Todo acto humano debe ser atribuido a quien lo ejecutó consciente y libremente. Su autor debe dar cuenta de él, por ser responsable, ante una autoridad superior. Somos responsables ante Dios y ante nuestra propia conciencia, ante las leyes humanas y ante la sociedad. Nuestra responsabilidad se extiende más allá de nosotros mismos por la solidaridad.

Sin hábitos o disposiciones permanentes que nos muevan a obrar el bien y evitar el mal, no podemos ser buenos como hombres *ut sic*. Aunque las virtudes (como los vicios) presupongan ciertas disposiciones innatas, es lo cierto que son formadas y robustecidas por la repetición de los actos. La educación, el esfuerzo personal, los ejemplos vivientes y los consejos harán prosperar a esos gérmenes de virtudes o de vicios que todos, por nacimiento humano, poseemos. No basta con hacernos de actos que perfeccionan al entendimiento en orden a la verdad –la sabiduría, la ciencia–, menester es perfeccionar la voluntad induciéndola habitualmente a la prudencia, a la justicia, a la fortaleza y a la templanza. Si así lo hiciéremos, habremos logrado un acrecentamiento del valor moral de nuestra persona y nuestra obra será digna de recompensa. La existencia del mérito es reclamada por nuestra misma conciencia, por sabiduría, justicia y bondad de Dios.

Nuestro apetito tiende a un fin último que no está subordinado a otro, que satisfaga absolutamente el anhelo del hombre y que subordine y ordene a sí todos los demás fines. La posesión de este bien supremo trae como consecuencia inmediata la felicidad o goce. La felicidad –¿será preciso repetirlo una vez más?– no puede consistir en los bienes terrenos externos –placeres, riqueza, honores, fama– o internos –salud, ciencia, virtud–, ni en la suma de ellos, porque son limitados, imperfectos, inestables, imposibles de alcanzar para muchos, subordinados todos ellos al bien supremo. Sólo Dios –suprema Verdad, supremo Bien, suprema Belleza– puede satisfacer, sin perturbación alguna y definitivamente, nuestras aspiraciones. Consiguientemente no existe sobre la tierra perfección y felicidad completa para el hombre. Podemos, eso sí, tener una felicidad relativa en nuestro estado de tendencia al bien infinito remoto y "gozar con la firme esperanza de su anticipada posesión", como nos ha dicho siempre la filosofía clásica. En virtud del objeto, que es el bien infinito, y en virtud de su duración, que será eterna, la felicidad del hombre que llegue a poseer a Dios será inmensa y en cierta manera infinita. Conviene, en consecuencia, examinar la moralidad de cada uno de nuestros actos, que proviene del objeto, del fin y de las circunstancias. De aquí el axioma: "El bien nace de la rectitud total; el mal de un solo defecto". En nuestra razón está impresa la ley moral que nos hace distinguir entre el bien y el mal, instándonos a practicar el primero y a evitar el segundo. Nos es imposible desconocer, destruir o modificar esta ley –superior a nosotros–, en sus puntos fundamentales. La distinción entre el bien y el mal es intrínseca y esencial. Buenas serán las acciones que de suyo estén de acuerdo con la naturaleza del hombre (como ser racional, social y criatural); malas, las que estén en desacuerdo. La norma próxima de moralidad es la recta razón que juzga de las cosas según su realidad objetiva y nos hace ver si nuestras acciones van debidamente encaminadas al último fin. La norma última de la moralidad es la sabiduría de Dios, su ley eterna que prescribe a cada ser un fin, de acuerdo con su naturaleza, dándole los medios necesarios para conseguirlo. La ley natural, que es la misma ley eterna impresa en nuestra conciencia de criaturas, es obligatoria, absoluta, universal e inmutable. De ella se sigue, como efecto propio y directo, la obligación de hacer u omitir algo. La posesión o privación del último fin o felicidad eterna será la sanción más universal, eficaz y justa. Y será nuestra conciencia, nuestra razón práctica, la que juzgue, teniendo en cuenta el fin y las circunstancias, de la bondad o malicia de nuestros actos concretos. ¿No nos estará indicando la textura ética de la vida humana que nuestra existencia es un problema de orden? ¿De dónde proviene este orden y cuál es su idea directriz o unificadora?

9. LA VIDA HUMANA ES UN PROBLEMA DE ORDEN

La irresistible tendencia al gozo nos mueve durante toda la vida. Imposible eludir impulso tan violento. Continuamente nos sentimos instados a sucumbir ante la delectación más poderosa. Deleites pasajeros de cosas mudables nos dejan en permanente inquietud y desequilibrio. Lo que se disfruta sin seguridad –tal es el caso de los deleites pasajeros– produce desasosiego. Mientras no lleguemos al acceso total y definitivo de Dios, viviremos en desequilibrio. ¿Cuándo encontraremos definitivamente nuestro sitio? Por lo pronto en esta vida seremos los eternos caminantes. Caminantes que sentirán más o menos su inestabilidad y contingencia, según se adhieran más o menos al Ser Absoluto.

Decía San Agustín que "la eternidad es la sede del alma" (144) ¿Cómo reprimir entonces el ímpetu que nos lanza hacia la eternidad? Desde la propia temporalidad y contingencia preguntamos, en cierto modo, por la

estática y frutiva inhesión del alma en el Ser fundamental y fundamentante. Los goces temporales acaban por dislocar el alma. El mismo Nietzsche advirtió: "Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe Ewigkeit". Todo placer quiere eternidad, una profunda, profunda eternidad" (145).

¿Queremos hacernos mejores? Busquemos entonces, según el precepto agustiniano, algo que sea mejor que nosotros. ¿Qué hay mejor que el alma, portadora de la imagen de Dios? Adhirámonos, pues, a Dios en amorosa ebullición. Sólo así llegaremos a ese descanso que el Santo Obispo de Hipona concibe como "un equilibrio saciativo de todas las tendencias en movimiento". La adhesión amorosa no se puede dar a ninguna de las criaturas que poseen valores relativos, a menos de admitir un desorden en el amor, esto es, un vicio. Permanecemos en la verdad por el amor. El que se ama a sí mismo –ordenadamente, por supuesto–, ama también a Dios; quien no ama a Dios, observa el hiponense, debe decirse que se odia a sí mismo. Amando en los vestigios lo que tienen de semejanza divina o amando a la semejanza divina en las semejanzas parciales (cosas), volveremos a Dios. Porque las huellas tienen como función marcar el "paso" de alguien, son unos efectos que nos dan a conocer sus causas. Los indicadores del camino sirven, como señal, para llevarnos adelante, más allá...

Estamos en el mundo, dependiendo del mundo y sirviéndonos del mundo para realizar nuestra obra propia. Por nosotros se expresa el mundo y le responde a Dios. Suprimid al hombre y el mundo perderá su sentido. Con su proverbial potencia intuitiva, José Vasconcelos apuntó, hace ya varios años, un atisbo genial que hasta ahora no ha sido recogido y adecuadamente desarrollado: El hombre redime el mundo físico, trocándole su ritmo de material en psíquico. Los cuadros de la naturaleza destinados a desaparecer, son salvados por el hombre, que los conmuta en ritmo, armonía y contrapunto. El amor es la fuerza que emprende la reintegración de lo disperso a lo Absoluto. Mediante la facultad maravillosa de crear visiones espirituales el mundo se salva. Ya puede seguirse operando la disipación, la entropía. ¡No importa! Cuando el mundo se ha hecho imagen, entra al ritmo del espíritu y se eterniza. La función del hombre forjador de imágenes es, en este sentido, mesiánico.

Como hombres, todos estamos llamados a realizar una obra de perfección y de belleza. Gracias a esta obra, que nos manifiesta, alcanzamos el cumplimiento de nuestro ser. Cada hombre puede añadir al orden de la creación –singular privilegio– algo privativamente suyo. Pero es preciso que se desarrolle, fiel a su vocación, y que ocupe su puesto en el cosmos. En su naturaleza misma está prefigurada su perfección.

El orden –unidad en la multiplicidad– proviene del espíritu que ve la unidad. Sin una idea directriz no se podrá percibir el orden. Esto significa, en otras palabras, que todo orden se corresponde con una idea. Idea unificadora, principio de acción, que nos aparece como un bien. La vida humana en sus aspectos biológico, intelectual y moral es un problema de orden personal y social. Aunque pueda elegir el mal, no tengo derecho a hacerlo. La naturaleza tiene sus exigencias parciales; debo aceptarlas y satisfacerlas, porque son buenas en sí mismas, sin caer en desviaciones. En todo caso, siempre queda un margen a la elección. Y la elección configura mi vida y me determina con obligaciones. Vivir es determinarse. La acción supone la opción. Con opciones y acciones voy construyendo mi ser. No puedo permanecer acariciando posibilidades. Escoger una posibilidad es renunciar a las otras. Tengo que realizar mi perfección, no la perfección en abstracto, y la tengo que realizar en circunstancia. Elegir es sacrificarse. Haber elegido la filosofía significa, también, haber renunciado a miles de posibilidades. No hay vida sana sin sacrificio y no hay sacrificio que no contribuya a perfeccionar al hombre. El sacrificio purifica, templa, afina, prueba. "El oro se prueba por el fuego, el hombre fuerte por la adversidad", enseña Séneca. Pero la prueba –y esto no lo dice Séneca– sólo tiene sentido como instrumento de salvación, como ofrenda al Ser que trasciende nuestra vida.

Dentro del orden de la vida humana se da, como un menester insoslayable, el llamado de la realización de nuestra humanidad.

10. ES DEBER DEL HOMBRE DESARROLLAR SU HUMANIDAD

Cualquier configuración que vayamos logrando de nuestra vida es, de por sí, fragmentaria e insuficiente. Nada acusa el carácter de lo definitivo. Un impulso infinito mueve nuestra vida. La tensión interior entre "ser" y "llegar a ser" lo que debemos ser (vocación), origina la intencionalidad de la vida y su constante proyección hacia el futuro. Vivir es actualizar las potencialidades de la vocación. La historia es el reflejo de esas tensiones o actualizaciones de la vocación. Entre las innumerables posibilidades que poseemos, elegimos de acuerdo con un plan vocacional. Pero elegimos sabiendo que habrá, sobre nuestra realización vital, un excedente de vida no vivida que quisiéramos vivir. Y esta vida no vivida nos punza y nos agita con un divino descontento. Un insaciable anhelo de valor bulle en los entresijos de nuestra alma. No hay que equivocarse: estamos en presencia de

una agitación que antes de calificar de psicológica habría que denominarla como inquietud metafísica. Una celeste escala se eleva desde el *homo interior*.

Dentro de lo fragmentario e insuficiente de nuestra vida, en sus configuraciones, se dan los elementos de la vida moral. Tenemos que aceptarnos como somos, con cuerpo, con afectos, con intelecto, con voluntad...

Un cuerpo maridado a un espíritu. De este extraño maridaje –espíritu encarnado– resulta la dualidad simultánea de la vida física y espiritual que reobra sobre cuerpo y espíritu. Somos incapaces de obrar sin el cuerpo. Debemos, en consecuencia, cuidar del cuerpo como un instrumento necesario. Pero entiéndase la palabra cuerpo no como cuerpo animal, sino como cuerpo humano al servicio de un espíritu. Y como cuerpo hay que ordenarlo, sin destruirlo, por la templanza. Templanza que no significa privación de satisfacciones legítimas, sino moderación de apetitos irracionales. El equilibrio y la salud del cuerpo nos permiten disciplinarlo, pero no disminuirlo. Disciplinarlo para no caer en la sensualidad que convierte en fin lo que debiera ser un medio: el placer físico.

La vida sentimental es un punto de encuentro del alma y del organismo. Los estados afectivos tienen un carácter mixto: intelectual y filosófico. Toda acción enérgica –y nada digamos de las pasiones– surge de un sentimiento. Por eso resulta de suma importancia el hecho de que la razón comande a esos sentimientos que se dicen ciegos porque no ven –y con desesperante fijeza– más que su objeto. El sentimentalismo se recrea en el sentimiento por el sentimiento mismo: estéril satisfacción que nos priva de la entrega y del sacrificio. Todo amor sentimental no es, en el fondo, sino narcisismo, repliegue sensual.

El *logos* tiene un primado de dirección sobre el *ethos*. La facultad de visión traza caminos a la vida afectiva aunque a decir verdad nunca es completamente libre. La voluntad y los afectos dejan sentir su impacto sobre la inteligencia. Debemos procurar, no obstante, amar a la verdad sobre todas las pasiones para llegar a la libertad del espíritu. Y esta libertad no se logra sin una sana orientación de los afectos.

La filosofía por sí misma no da la virtud, pero la hace más fácil por la flexibilidad del espíritu. La tendencia fundamental del hombre hacia el conocer es buena, en cuanto proviene de la abertura de su espíritu. Gracias a esta abertura se adquiere un desarrollo intelectual y moral más refinado.

Incrustados en las exigencias más lícitas y universales de nuestro tiempo, nuestro espíritu abierto cumple con responsabilidad una misión de vigilia intelectual, atento a la peripecia esencial de la vida. El fin de la filosofía y de las ciencias particulares es servir al hombre, permitiéndole llegar al pleno desenvolvimiento de sí y de mundo material que le circunda. La ciencia puramente especulativa, aunque provechosa para el hombre, no puede ser fin último. No basta percibir la verdad, es preciso poseerla. Toda pasión de la verdad, del bien y de la belleza es búsqueda de Dios. No hay otro modo de perfeccionarse y de cumplir la obra. Lo demás es diletantismo o desenfreno intelectual.

En la vida moral, corresponde a la voluntad el primer puesto. Es claro que la voluntad tiene más perspectivas mientras más se desarrolle la inteligencia que abre horizontes y que satura la libertad. Los hábitos moralmente buenos –segunda naturaleza– son la base de todo el desarrollo humano, al crear automatismos que facilitan las acciones buenas e impiden las acciones malas. El bien hecho automatismo ensancha la libertad que no es, en rigor, sino "el poder de elegir entre bienes". No se eligen los males sin reducir el campo de la libertad. No se puede conquistar la libertad sin dominar la animalidad, sin someter las pasiones a la razón. En cada uno de nuestros actos portamos el peso concreto de toda nuestra vida. El dominio de la acción se asegura después de sujetar las tendencias carnales y afectivas. Lo que debe importarnos es el ser entero que estamos llamados a realizar. Todas las otras obras tienen el sentido de facilitar y preparar la gran obra que es nuestro ser entero. Este ser entero se va haciendo como un todo continuo, teniendo en cuenta toda la vida. Cuerpo, afectos, intelecto y voluntad son elementos ineludibles de la vida moral del hombre. El desarrollo de nuestra humanidad hacia su perfección tiene que contar con estos elementos encuadrados dentro de un plan vocacional. Pero el ser entero que estamos llamados a realizar, dentro de un plan vocacional, es cosa de cultivo, de cultura personal.

11. LA VIDA HUMANA COMO CULTURA

Necesitamos orientarnos, saber a qué atenernos respecto de los seres que integran la realidad en la que nos encontramos viviendo. En conseguir esa orientación nos va nuestra pervivencia y nuestra felicidad. Conocer la realidad para salvarnos, para ser hombres de verdad en la gran aventura que es existir.

En la conexión cambiante del yo y del mundo se da un dinamismo dramático que constituye la realidad de la vida humana. Buscando la estabilidad que me falta, advierto que mi vida se ofrece como una norma o programa de salvación. Y este programa perfilará mi existir como

hazaña y como misión. Sostenerme en el universo con mi programa de salvación ha sido, sigue siendo y va a ser, mi tarea primordial en la vida. Cuando parece que se pierde todo sostén y que vamos a naufragar en el inmenso océano del universo, surge la angustia. No tan sólo se trata de que el riesgo me circunda, sino de que yo mismo soy riesgo en la fragilidad de mi ser biopsíquico y moral. Un enlace de sucesos únicos ensartados como cuentas de un rosario personal por hacer, va poniendo de manifiesto una asombrosa y al parecer inagotable multiplicación de posibilidades. Dentro de las posibilidades, no todas tienen igual valor para mi vida. Si todas fuesen equivalentes, podría lanzarme ciegamente en cualquier dirección. Se acabaría la seriedad, la fe, la razón en el acto de decidir. Una sola posibilidad es la mía: el abrazo a la vocación.

La cultura como sistema de certidumbres y estabilidades frente a la incertidumbre y a la inestabilidad de mi vida, no es propiedad de nadie porque no es un bien jurídico. Esencialmente transferible, la cultura no es excluyente, aunque sea susceptible de apropiación por todo aquel que se siente habitado por ella, confirmándola en su vida personal. Conocimientos que flotan en nuestro ser y se deslizan sin dejar ningún sedimento, no forman cultura. Otros, por el contrario, penetran en nuestro interior, se ligan a nuestros recuerdos, conceptos, voliciones y pasiones, integrando nuestro yo psicológico. Hasta se podría decir que se hace, en nosotros, carne y sangre, vida y espíritu... Los transformamos y nos transforman. No son simples conocimientos "nocionales", sino que son verdaderamente conocimientos "reales" –como diría Newman– porque los hemos asimilado. Con la ventaja de que se tornan, una vez asimilados, autónomos, personales. Desde entonces conocemos por nosotros mismos y no por medio de otros. Habrá una manera propia de comprender y de expresarse que corresponde a un determinado cuerpo y a un temperamento peculiar. Conocemos las cosas conociéndonos a nosotros mismos, y no las comunicaremos al exterior sino comunicándonos a nosotros mismos. El hombre, al conocerse, se hace más hombre. Por hombre, reflexiona, se plantea problemas, descubre soluciones y confronta estas últimas con la roca viva de la realidad. No hay que olvidar que el término "cultura" tiene un origen agrario y significa cultivo. Pero el cultivo supone la simiente, la sementera, la plantación, la labor de sembrador. Sin este afán humano sobre la tierra en cuanto meta perseguida y adquisición lograda, nunca podrá entenderse la cultura personal.

La vida del hombre culto no puede ser conducida sin filosofía, esto es, sin conciencia de que en cada suceso, en cada acaecimiento traspase el "sentido sobretemporal de que está empapado". La divisa del hombre culto podría ser aquella que formuló Eugenio D'Ors: "La elevación de la anécdota a categoría". No se puede ser culto sin una por lo menos discreta base filosófica como elemento integrante y aún rector de lo que es, entre nosotros, la llamada "cultura general". No debe olvidarse que no hay formación auténtica que no repose en un decoroso conocimiento del hombre en cuanto hombre. En este sentido, no hay más cultura que la cultura humanista. Todo lo demás es barbarie. No suprimiremos ninguno de los datos y valores esenciales del hombre, porque una cultura desequilibrada o deficiente no merece el nombre de cultura. Daremos satisfacción a las legítimas exigencias del cuerpo, pero buscaremos para el espíritu, luz, belleza, bien... La perfección humana frente a la vida toda y a la universalidad de las cosas es abarcada por el concepto de cultura. Mientras el humanismo sólo apunta derechamente a la perfección del hombre, por hombre; la idea de cultura engloba la perfección del hombre y su circunstancia.

La cultura responde a un anhelo fundamental de la naturaleza humana, pero es obra del espíritu y de la libertad, agregando sus esfuerzos al de la naturaleza. Cultura es la plenitud vital específicamente humana: actividades especulativas y actividades prácticas (éticas y artísticas) engranadas al tiempo y a sus vicisitudes. Trátase, consiguientemente, de algo especialmente humano y, como tal, perecedero. Siempre me ha parecido magnífica aquella expresión de Herriot: "La cultura es lo que queda cuando todo lo demás se ha olvidado". Queda la capacidad, la aptitud. Gracias a la cultura, nuestras sensaciones, nuestras imágenes, nuestras intuiciones, nos pueden sobrevivir y, por consiguiente, es posible que adquieran un cierto modo de existencia que ya se encuentra fuera del yo.

La vida humana, desarrollándose según sus peculiares modos de ser y comprendiendo la producción y utilización de objetivaciones culturales, es también y de manera eminente, cultura. No hay que olvidar que en el dinamismo y fluencia de vida se fraguan, en el interior de un sujeto, el libro y la sinfonía, la catedral y la herramienta. Consciente o parcialmente inconsciente, el proceso de creación cultural –radicado en la capacidad objetivante del hombre– va desde la primera incitación o germinación hasta que el objeto ingresa con vida independiente y propia en el mundo de la cultura. Si por una parte el hombre crea la cultura, por otra la cultura lo va configurando a él. Piénsese en lo que significa, en la vida de cada cual, el lenguaje, la religión, el derecho, el arte, la técnica...Gracias a estas realidades realizamos íntimamente nuestra propia índole, acrecentamos y fortalecemos nuestra vida interior, cumplimos nuestro destino natural.

12. CULTURA OBJETIVA Y VIDA CULTURAL

Tan importante resulta la cultura para la comprensión del hombre, que Ernst Cassirer ha llegado a decir que "la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica, sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito la religión, el arte, la ciencia, la historia son otros tantos 'constituyentes', los diversos sectores de este círculo" (146). Sin desconocer la importancia de una consideración funcional del hombre y de una filosofía de las normas simbólicas, no creo que sea posible proporcionar una visión de la estructura fundamental de cada una de las actividades culturales humanas –como en vano lo pretende Cassirer– sin una previa metafísica del hombre.

La cultura proviene –como lo ha apuntado Francisco Romero– de la capacidad objetivante. Si el hombre es un ser que capta y concibe un mundo objetivo, la cultura forma cuerpo con el hecho de ser humano. Distínguese entre cultura objetiva –toda creación del hombre: obra de arte, institución, teoría, costumbre– y vida cultural –existencia del hombre entre los entes objetivos creados por él.

Tenemos la facultad de imponer nuestro propio cuño a la naturaleza, de incorporarle un sentido. Todo aquello que de alguna manera producimos o modificamos para introducir en nuestro círculo humano, es objeto de cultura: parques nacionales, pisapapeles, edificios, leyes y reglamentos. En este sentido se ha podido decir que la tierra entera está culturizada, porque no hay un rincón en ella que escape a las relaciones jurídicas y de dominio. Sólo los astros no están afectados por la cultura. Cabe decir que son pura naturaleza.

El objeto cultural, sentido humano impreso en una cosa, se comprende "de algo significante a algo significado" (Romero). Base material, contenido o sentido y referencia a un valor –que no es parte efectiva de un objeto sino una dirección o polarización son los ingredientes que integran el objeto cultural. El hombre humaniza lo no humano, transforma la realidad colonizándola. "Vida humana objetivada" llama Recaséns Siches a la cultura objetiva, por la proyección al exterior de la interioridad del hombre. Nada de raro tiene que el hombre, al autoafirmase, edifique un mundo, si pensamos que lleva un mundo dentro de sí, una interioridad poblada de instancias objetivas.

Primitivamente la palabra cultura significó un estado o una posesión de la persona individual *(cultura animi)*. Posteriormente adquirió el sentido de estructura objetiva supraindividual. En realidad, ambos aspectos de la cultura están íntimamente vinculados y se condicionan mutuamente. Conviene recordar que la palabra cultura arranca del cultivo de las plantas (agricultura), cuyo significado se extendió al cultivo anímico. El hecho es que nos encontramos viviendo en medio de un conjunto de productos con sentido que existen ahora y para un grupo, para nosotros. Cada sector está constituido por bienes culturales que encarnan un valor peculiar. No se trata de un organismo sino de una organización de partes esencialmente distintas en una unidad más o menos diferenciada y estrecha.

Una auténtica filosofía de la cultura intenta conocer el mundo de la cultura no como un mero agregado de hechos inconexos y dispersos, sino como un todo orgánico, como un sistema. El hombre vive en una sociedad de pensamiento y sentimiento cuyos elementos y condiciones constitutivos son: el lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia. No puede el hombre vivir su vida sin expresarla. Y estas expresiones sobreviven a la existencia individual y efímera de sus forjadores. Entre estabilización y evolución se da una tensión constante. Hay una tendencia a las formas fijas y estables de la vida, como hay otra que propende a romper este esquema rígido. La cultura, en conjunto –afirma Cassirer– "es el proceso de la progresiva autoliberación del hombre" (147). Pensamos nosotros que los objetos culturales lo mismo le ayudan al hombre a vivir como a destruir y a dar muerte. En todo caso el futuro de la historia depende de la cultura, no de la fatalidad.

Un cosmos intelectual, que abarca un conjunto orgánico de valores expresados por la actividad humana, está ahora en nuestras manos. Si la cultura es fruto de la libertad espiritual, no podemos eludir nuestra responsabilidad histórica. Conciencia crítica, organicidad de conocimientos, afinamiento espiritual, todo ello bueno procurar, a condición de no absolutizar los valores humanos. Sin un fundamento trascendente de los valores, la cultura se viene abajo como falso ídolo. O el fundamento de los valores es Dios, o los valores cesan de ser tales. Los valores que expresan toda cultura nos remiten al fundamento de todo valor.

Tanto la cultura objetiva como el quehacer de cultivo personal se explican, en última instancia, como un intento de precaverse del peligro de frustración y como una faena salvífica.

13. QUEHACER DE SALVACIÓN Y RIESGO DE FRUSTRACIÓN

Aprovechamos y transformamos la naturaleza, porque el mundo no está hecho a gusto nuestro. Ni enteramente hostil ni enteramente complaciente, el mundo natural puede

convertirse, por obra de la cultura, en mundo humano. Según lo que nos propongamos hacer, las cosas se nos presentan como respuestas de auxilio o de amenaza, como "importancias", para decirlo con el término orteguiano. Sólo que las facilidades o dificultades –cosas– que circundan nuestro existir, no dejan de tener naturaleza. Contra lo que piensa Ortega, las cosas son primariamente *sustancias* y eventualmente *importancias*. Aunque las cosas se nos den en un contexto circunstancial, no pierden por ello su ser-en-sí, su quididad, su esencia.Todo uso y manejo de la realidad, y hasta la ciencia misma, descansan en el conocimiento de la naturaleza de las cosas.

Antes de investigar qué es la realidad tenemos con ella un trato pre-intelectual, pre-teórico. La entendemos –válgame la expresión– de manera familiar. El enigma de la realidad nos fuerza a interpretarla mentalmente, para orientarnos y para salvarnos. El hecho radical no es mi vida humana, sino la realidad en la cual se articula mi vida. El contorno inexorable en el que vivo aquí y ahora trasciende mi vida singular, por más que ese contorno o circunstancia haya sido conocido en mi vida personal.

La vida no es puro acontecimiento, drama desnudo, como lo quiere Ortega, sino realidad temporal, ser histórico, entidad creatural. Sentirse creatura es sentirse hundiéndose la consistencia. Esta sensación de inconsistencia, de disipación, no se remedia apoyándose en objetos externos. El tiempo hace desvanecer toda cosa concreta, pero no el principio del conjunto de cosas. Toda vida humana real posee una serie de dimensiones y contenidos comunes, sin mengua de las estructuras concretas de cada vida. De otra manera no sería posible una filosofía del hombre.

Viviendo entre los hombres, en sociedad, interpretamos la realidad y buscamos el sentido del universo. El repertorio de pensamientos y de convicciones de nuestra época no impiden la meditación personal, el intento de conocer el ser. Este intento presupone que hay tal ser. Consiguientemente el hay, el haber es el campo del ser. *Cuando hay vida humana hay quehacer de salvación y riesgo de frustración.* La salvación que anhelamos no nos es dada de modo seguro, puesto que luchamos por ella. Necesitamos luchar por la salvación, cada cual por la suya. Es así como yo entiendo el quehacer vital, del yo-programa. Dentro de una libertad limitada por la circunstancia espacial y temporal, tenemos que ganarnos la vida. Y en este hacer la vida surge, de manera inevitable, la justificación ante la propia conciencia y a la luz de nuestro quehacer de salvación.

El hombre tiende con apetito innato a la salvación, como su fin interno. Porque en la salvación está la felicidad y en el fracaso la infelicidad. Nadie busca jamás ser desgraciado. Todos percibimos fenomenológicamente, al menos en forma vaga, que deseamos salvarnos integralmente, que tememos perdernos y que buscamos los bienes particulares como medios para alcanzar la salvación plena. Que esta salvación plena no dependa únicamente de nosotros, por el hecho sobrenatural e histórico de la venida del Salvador, es cosa que no vamos a abordar en esta investigación filosófica, por razones de pureza metódica. Podemos decir, eso sí, que esa búsqueda continua y necesaria de algo saciante en los bienes particulares evidencia la persecución de la salvación y de la felicidad. ¿Por qué no se detiene el hombre en los bienes particulares? Porque son mezcla de bien y de mal y su voluntad tiene por objeto un bien puro. El hambre de salvación no puede proceder de causas variables –el capricho individual, la educación, el medio ambiente– puesto que se trata de un apetito ilícito, constante y necesario en cada hombre e igual en todos. Procede –no cabe otra explicación– de la única causa constante: la identidad de la naturaleza humana. Una especie de peso ontológico o gravedad de la naturaleza nos hace tender, en todos nuestros actos, a la consecución de nuestro fin interno.

El quehacer de salvación no puede ser vano e ilusorio. Responde a un apetito natural de un bien que sacie el afán de plenitud subsistencial. Si los seres inferiores alcanzan su fin próximo, ¿por qué el hombre habría de ser el único ente incapaz de conseguir su fin interno? Con certeza espontánea intuimos nuestra tendencia, voluntaria a la plenitud subsistencial. Si la plenitud subsistencial fuese una utopía o un imposible, la voluntad tendería a la plenitud subsistencial, como está demostrado, y a la vez no tendería, pues tender a un imposible es no tender. Supuesta la existencia de Dios, la demostración teocéntrica es concluyente: Dios, autor de la naturaleza, ha impreso en el hombre ese afán de plenitud subsistencial. Luego, sería contra de su sabiduría, fidelidad y bondad dar al hombre ese afán de plenitud subsistencial que no puede alcanzar y hacerlo más miserable que los animales.

En esta vida no es posible al hombre obtener la plenitud subsistencial anhelada, sino imperfectamente. El solo hecho de terminar con la vida basta para que la relativa plenitud terrestre diste mucho de ser perfecta. Si siempre andamos en pos de la felicidad –y la experiencia nos comprueba este aserto– es porque toda felicidad obtenida es imperfecta y no hemos encontrado el bien saciante. La vida humana es riesgo y aventura. Aunque forzados a ser libres –en nuestras manos llevamos nuestras vidas– no estamos forzados a seguir un camino de salvación.

La naturaleza y el Autor de la naturaleza nos trazan una senda, pero el mundo que nos rodea ofrece, a cada paso, multitud de incitaciones y requerimientos. Estamos obligados a decidir lo que en cada momento hemos de hacer. Libertad implica riesgo, contingencia o proximidad de un daño.

El relativo descanso –anticipación de la eterna plenitud subsistencial– lo conseguimos en esta vida por el progresivo desarrollo de las facultades humanas. La consecución del fin próximo individual (conocimiento y amor de Dios y bienes complementarios de la vida terrenal) y del fin último social (desenvolvimiento familiar y político) nos proporcionan una felicidad relativa. Este fin interno del hombre se armoniza con el fin externo (dar a Dios gloria formal con el conocimiento de su perfección y el amor tributado a su amabilidad) en cuanto los actos humanos que realizan la perfección propia del hombre son de algún modo bien de Dios. Andando por los caminos de la vida, pretendiendo ser dueños y señores de nosotros mismos, no damos un paso sin que nuestra insuficiencia ontológica y moral se nos haga patente.

¿Cómo superar esta insuficiencia? ¿Cómo realizarnos siendo –si se pudiera– más que hombres sin dejar de ser hombres?

14. EL HOMBRE NO SE REALIZA SINO SUPERÁNDOSE

Perderse en el Bien, o lo que es lo mismo, perderse en Dios, es encontrarse para realizarse. Este es, justamente, el sentido de la frase evangélica: "Si el grano no muere, no puede rendir su fruto". Morir, olvidándose de sí mismo, es renacer, germinar, florecer...Puesta la mira solamente en la obra de Dios, Él estará presente en nuestro espíritu, en todas las acciones. Si en la búsqueda de todo bien buscamos a Dios, comunicará su valor trascendente a los bienes creados entre los que se desliza la vida.

Sin la caridad, nada valen los bienes de la ciencia, los bienes de la acción y los amores humanos. Con la caridad, todos los bienes cobran aspecto divino. Maravillosa virtud sobrenatural –reina de las virtudes teologales– que hace de los bienes naturales instrumentos de unión del hombre con su Creador.

Más que la felicidad –que repliega al hombre sobre sí mismo– es el bien el objeto de la moral. No puede el hombre considerarse logrado, acabado, sino liberándose de sí. En este sentido cabe decir que ensimismarse antropocéntricamente, es perderse:

"El que busca la felicidad y piensa en la felicidad –asegura Jaques Leclercq– piensa necesariamente en sí mismo; pero la felicidad está en el bien, y el bien del hombre consiste en olvidarse para absorberse en Dios, para no pensar sino en la obra de Dios, que debe hacerse por él. No se llega a la felicidad más que en la medida en que no se la busca; realizamos nuestro bien en la medida en que nos olvidemos de nosotros mismos" (148). Consiguientemente hay un vicio inocultable en el punto de partida de toda moral basada en la búsqueda de la felicidad, impedirnos el olvido de nosotros mismos. Y cerrados en nosotros mismos estrechamos el horizonte humano a nuestras propias dimensiones en lugar de ensancharlo hasta la dimensión sobrenatural absoluta.

La naturaleza del hombre –condiciones necesarias de su ser– sirve de base para derivar el bien del hombre. Esta naturaleza no es producto fabricado por el ser humano, sino don recibido y aceptado. Las exigencias de la naturaleza humana, nos indican la perfección de nuestro ser. El hombre no es un ser simple. Es un ser viviente, cognoscente –conocimiento sensible y conocimiento intelectual– que debe perfeccionar sus facultades espirituales y sensibles armonizándolas. Pero es también un ser que tiene apetitos sensibles y apetitos volitivos. Por su inteligencia ve el bien en las cosas, apetece todo bien y no puede satisfacerse más que en el bien infinito... Pero el bien infinito no puede encontrarse más que en Ser el infinito. Este Ser –el Gran Ser, como le denominan algunos primitivos– es el que la tradición llama Dios: Ser absoluto, ilimitado, necesario, que agota en sí toda perfección de ser y fuente de toda perfección en los seres particulares.

En la medida en que el hombre se desprende de la animalidad, se manifiesta su sentido de lo absoluto, su necesidad de infinito. La insatisfacción es un atributo del espíritu. Un ímpetu incoercible lanza al hombre a la conquista de tierra y cielo. Escruta la naturaleza de las cosas y los misterios de la allendidad. En su afán de dominio, pretende tener siempre más saber y más poder. Sufre en lo limitado y se desilusiona en lo sensible. "Tú nos has hecho para ti, Señor, nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti", podemos decir con San Agustín, en nuestro humanísimo anhelo de conquista del Ser sin límites.

Sólo en Dios puede encontrar el hombre su bien, su perfección. Pero a Dios lo conocemos indirecta e imperfectamente, como trascendente, como inaccesible... No obstante, llamamos a Dios y nos responde en el interior del alma y en su voluntad significada en la creación.

Por una especie de peso o gravedad de la naturaleza, tendemos al bien supremo que es, a la vez, nuestro fin interno. En esta vida es imposible obtener la felicidad perfecta, pero sí nos es hacedero lograr la felicidad imperfecta. Dios crea y gobierna al hombre por amor de benevolencia. Afirman los escolásticos que el hombre está destinado por su misma naturaleza, obra de Dios, a ser feliz, y el objeto de esta felicidad es Dios, conocido y amado. Ahora bien, conocer y amar a Dios es darle gloria formal. Luego este es el fin del hombre. De modo, que el conocimiento y amor de Dios, por una parte, como bien del hombre, en cuanto son su felicidad, son su fin interno: pero, a la vez, en cuanto estos actos son de algún modo bien de Dios, son su fin externo.

Las investigaciones de la filosofía moral son completadas y sublimadas por la Revelación de Cristo. Sabemos, por esa bendita Revelación, que Dios elevó el hombre al orden sobrenatural y lo destinó a la visión inmediata de la divina esencia, en la vida eterna, y al amor y gozo que le sigue. Ante esta felicidad sobrenatural, palidece y se esfuma la felicidad natural avizorada por la filosofía. Proseguiremos, no obstante, dentro del ámbito de la pura razón natural, tratando de comprender por la *ratio,* sin acudir a la *auctoritas,* la dimensión más excelsa del hombre.

15. LA DIMENSIÓN MÁS EXCELSA DEL HOMBRE

El hombre, sin el bien, no es hombre. Quiero decir que el bien es una dimensión esencial del ser humano. Y no una dimensión cualquiera, sino su más excelsa dimensión. Si la verdad es aspiración suprema del hombre, es porque se convierte en bien. Cabe entonces afirmar que la aspiración del hombre al bien, le es consubstancial. O movido por el bien, o zarandeado por los rencores, la vanidad, los instintos...

A la presencia universal del bien, respondemos con nuestro apetito innato. El ser es por antonomasia, en este sentido, el bien. Nuestro vivir, nuestro ser, no es más que una participación o comunión del ser. Decía Aristóteles que todos los seres tienden al bien, es decir, tienden a algo que es el bien. Y esta tendencia es insoslayable. Incluso en el estado de angustia radical que describe Heidegger, el ser humano sigue tendiendo al bien que le perfecciona. En el lenguaje técnico de la escuela, se afirma que "la bondad formal del ser es la que explica y fundamenta la bondad activa". Lo cual quiere significar que el bien, precisamente por ser bien, es lo que atrae al hombre.

Supóngase que el hombre se inclinase o se decidiese hacia un falso bien, o bien aparente. El resultado sería no la perfección propia, sino la destrucción moral. En vez de consumación, consumición.

Observa Santo Tomás de Aquino: "Hay que hablar del bien y del mal en las acciones de la misma manera que se habla del bien y del mal en las cosas" (149). Si la ley moral es la que sirve de orientación real, un acto será objetivamente bueno. Y será subjetivamente bueno si hay rectitud de voluntad. El bien logrado, aunque bien, no es bien absoluto. De ahí el dinamismo volitivo.

La "inquietud humana" se origina, precisamente, en la distancia siempre existente entre el bien absoluto y el bien apropiable. "El hombre está siempre en vilo, porque está siempre suspendido de una estrella a la que aspira, que le sirve de luz y guía, –escribe Adolfo Muñoz Alonso–, pero a la que no consigue fijar en el cielo de su corazón". Mientras contemplamos la grandeza y excelsitud esencial del bien posible, no cabe descanso en el bien apropiado. Sólo un iluso puede satisfacer plenamente su tendencia con los bienes, que no son, en última instancia, más que fragmentos del bien. Ante los bienes se da un indeterminismo; pero ante el bien, el determinismo de la voluntad es ineludible.

Cuidémonos de no hacer de un bien cualquiera, el bien. La irrequietud –tan admirablemente descrita por San Agustín– surge por la condición menesterosa de los bienes y por la añoranza del bien para el que fuimos creados.

Sobre un determinado plano histórico en el que estamos, queremos y aspiramos a un bien concreto. Es en la situación en que estamos en la que nos ganaremos a nosotros mismos en el bien o en la que nos perderemos en los falsos bienes.

Pero, ¿qué es el bien?, preguntará alguien con impaciencia. De los trascendentales del ser no cabe ninguna definición. Bástenos decir que el bien es la perfección del ser, esto es, lo que le conviene o le es debido. El mal es imperfección, carencia. En este sentido, todo ser existente –por tener una esencia y por existir– es en sí bueno. Lo que no quiere decir, por supuesto, que por tener todo ser algún bien tenga todo bien posible. Sólo quien sea omniperfecto –Dios– tendrá como bien poseído todo bien por poseer.

Hay bienes que no apetecemos en sí y por sí, sino como medios para otros fines. Se trata de *bienes útiles.*

Otros bienes, en cambio, los apetecemos en sí, pero no por sí, sino como algo que sigue y depende del fin. Estos son los *bienes deleitables.*

Pero hay también un bien apetecible y apetecido en sí mismo: el fin o *bien absoluto.*

Una especie de peso o gravedad de la naturaleza, hace tender al hombre en todos sus actos, hacia su bien absoluto, hacia su felicidad. Y esta felicidad no se la puede dar al hombre el mundo entero, ni la humanidad.

Ocúrresenos proponer el que se haga una historia: la historia de los errores humanos al convertir un bien determinado –las riquezas, los placeres, la ciencia, la fama, la humanidad– en el bien absoluto. Esta historia nos mostraría la miopía y el daltonismo de teóricos consagrados y de épocas reconocidas. Y si se ahondara en las causas, fácilmente se descubriría la concupiscencia y la soberbia de la vida, como promotoras principales de los errores garrafales en que incurrieron hombres de genio.

Quede bien clara una cosa: nuestra condición de mendigos de una existencia plenaria que las cosas de esta vida no pueden brindarnos ¡Qué hondamente sentimos y

comprendemos aquella frase genial de San Agustín *fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te;* nos hiciste para tí, e inquieto está el corazón nuestro, danos descanso en ti. El no encontrar descanso en el mundo y en los seres intramundanos, es nuestra prerrogativa esencial y nuestra dimensión más excelsa. Debemos, no obstante, trazar nuestro plan de vida conforme al ideal personal.

16. PLAN DE VIDA E IDEAL PERSONAL

El proyecto que es el yo tiene sus normas sustantivas y adjetivas. La vida humana se realiza de acuerdo con un plan o programa. Nuestras acciones se efectúan según el proyecto de existencia bosquejado en nuestro ser. Para ser lo que más auténticamente soy, tengo que trazar los rasgos generales de mi trayectoria total y derivar de ese programa general cada una de mis acciones. Los días de que dispongo son contados. El tiempo –oportunidad de salvación– oprime y aprieta mi vida. Sin mengua de mi peculiar e incanjeable vocación, mi plan o programa vital se guía por normas aplicables a todo hombre por el hecho de serlo.

Si Dios es el origen y el último fin de mi vida, tal como ha sido demostrado, lógicamente le debo rendir el homenaje de mi conocimiento amoroso, de mi adoración, de mi gratitud y de mi acatamiento. Mis afectos a las creaturas, que participan de la bondad divina, deben ser referidos al Autor de todo lo creado. El amor a mí mismo, pauta del amor al semejante, me permitirá satisfacer las necesidades y las legítimas aspiraciones vitales, teniendo como norma suprema de mis actos el ideal de salvación personal y de glorificación de Dios. Poseer progresivamente la Verdad, la Bondad, la Belleza, ordenar libremente la vida individual y social hacia el término de todas mis aspiraciones, hacer en favor del prójimo cuanto quisiera que Él hiciera en el mío – deber de justicia– y superar el orden exterior de las relaciones jurídicas entre los hombres con el amor fraternal a todos mis semejantes en Dios y por Dios, va a ser el programa de vida que tendré como norma en la medida en que sea más auténticamente humano. Amar sobre todo a la familia, a los amigos, a los compatriotas, a los correligionarios, a los compañeros de profesión y a cuantas personas nos sintamos ligados con lazos de comunidad, afecto, interés o gratitud, no significa excluir a título de indiferencia a quien no entre dentro de aquellos vínculos de solidaridad social. Indiferente no me puede ser ningún hombre, si acepto, como en efecto lo hago, la esencial igualdad de origen, de naturaleza y de destino, sin perjuicio de las desigualdades accidentales. Dada mi dimensión social, resulta un tanto artificial la separación entre los deberes para conmigo mismo y para mis semejantes. Mi acción se conjuga con las acciones de los otros hombres y se ve limitada por circunstancias e influencias sociales e históricas. Aun así juego un papel irremplazable en el gran drama humano y soy responsable de mi perfección. Pese a fracasos, injusticias y extravíos que padezco en esta vida presente, no pierdo mi afán de plenitud subsistencial que espero ver colmado en una vida ulterior. Mientras tanto mi existencia debe tener un sentido de preparación y de milicia ejercitada bajo la disciplina de las cuatro clásicas virtudes cardinales: fortaleza en la tarea, templanza en mis movimientos corporales o espirituales, justicia en mi vida de relación, prudencia en todas y cada una de mis acciones y omisiones. "De esta manera logrará el hombre –advierte Juan Zaragüeta–, de quien hacemos nuestras las consideraciones vertidas en el epílogo de su monumental obra *Filosofía y vida* –el posible señorío sobre sí mismo, para ponerlo al servicio del ideal moral, justiciero y religioso, norte de su vida. Este ideal se cifra en un espíritu de pureza y de sobriedad, en la prosecución de los bienes exteriores y materiales; de laboriosidad, verdad y veracidad en todos nuestros actos; de mansedumbre y humildad de corazón en cuanto a nuestra persona; espíritu de justicia y amor fraterno para con nuestros prójimos; espíritu de amor y confianza filial hacia Dios nuestro padre, a cuyo seno está llamada a volver la humanidad que de Él procede. Entre tanto, debe el hombre merecer de Dios para su vida ulterior la recompensa de una vida digna de Él llevada en la presente, y señalada, no sólo por el mínimo nivel del estricto cumplimiento de sus deberes, sino por el afán de progreso en Él mediante el cultivo cada día más acendrado y ascendente de los ideales de Verdad, de Bondad, de Belleza y de Justicia, cuya gradual realización constituye la razón de ser de la vida humana" (150).

El cultivo de los ideales de Verdad, de Bondad, de Belleza y de Justicia, razón de ser de la vida, se realiza a pie forzado de circunstancia. Sin embargo, no es la circunstancia la que determina y marca el perfil ideal de la tarea de salvación. Los valores no son circunstanciales. Cosa diversa es que el hombre los capte y los realice en circunstancia. El señorío y el dominio de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Elegirse a sí mismo entre muchos posibles "sí mismos", no quiere decir que estemos forzados a elegir nuestro propio ser de hombres, que ya nos viene dado. Significa, eso sí, que tenemos que elegir un concreto modo de ser hombres. Ser hombre –dimensión de fatalidad– es un constitutivo ontológico independiente de nuestra voluntad–, es cosa que debemos decidir. Los valores verdad, bondad, belleza, justicia, son instrumentos "bru-

julares" de la vida, ideales constituyentes de la existencia humana. La conciencia de nuestro ser nos impele a encontrarnos en falta con la figura de nuestra vida, cada vez que somos infieles a los ideales constituyentes de la existencia humana.

Nunca llega el hombre al cumplimiento perfecto de su plan vital, al fin en el proceso de realización de sí mismo. ¡Que la muerte nos encuentre, siquiera aproximándonos a la máxima revelación de valor de la estructura cerrada de nuestra personalidad! Sabiendo lo que se quiere ser, podemos dispersarnos hacia el deber ser sin dudas ni desfallecimientos. Y aun habiendo dudas y desfallecimientos, cada cual debe ser el que es. Oigamos la voz interna del *Demon* y cerremos nuestros oídos para no escuchar el disolvente canto de las sirenas. Venir a este mundo a cumplir una misión y después irse, no es fatalidad o predestinación, sino destino.

17. SIGNIFICACIÓN DE LA MUERTE

> Puede medirse la seriedad de una doctrina filosófica por la consideración de que hace objeto a la muerte. Una doctrina en la que no pueda entrar la consideración de la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía.
>
> Nicolás Abbagnano

Necesitamos saber por qué morimos y por qué vivimos si hemos de morir. ¿Cuál es la significación de la muerte? ¿Por qué ha de ser la vida una preparación para la muerte? ¿Qué sentido tiene el morir? ¿Se da un presentimiento y una revelación de la muerte? ¿Cuáles son en definitiva los caracteres esenciales de la muerte? ¿En qué sentido cabe hablar de supervivencia y de victoria sobre la muerte? Más que la cabal solución de los problemas enunciados, quisiera trazar caminos, proponer criterios de comprensión, incitar a una meditación directa sobre el tema. Tengo para mí, como uno de los mejores títulos de seriedad de la filosofía actual, el de afrontar el tema de la muerte.

Para la vida banal e inauténtica, el muerto es un importuno. Es preciso deshacerse de él, de su presencia ausente, de su recuerdo. Hay que recobrar el ritmo de la vida ordinaria, el buen tono, olvidando la lección de una muerte. La mayoría de los hombres pretenden poner sobre sus ojos –síntoma del evilecimiento de la conciencia pública– una venda de indiferencia ante el drama de un agonizante. Ya no se quiere ver en este drama de solemne grandeza un comienzo. Sólo se piensa en una aniquilación, en un término. Los más sólo piensan en la cesación de la vida orgánica y de la vida mental individual. La mirada superficial se posa –y sólo de paso– en la "descomposición cadavérica". Algunos tratarán, tal vez, de imaginar al moribundo evocando su pasado –tan breve, después de todo– y tan lejano del momento actual. El presente es de pena, por lo que deja. El futuro –ya tan inminente–, es de preocupación. Preocupación no sólo por los supervivientes queridos y las obras inconclusas –siempre habrá asuntos pendientes–, sino por su propia trasvivencia, si es religioso o creyente, o por su próximo anonadamiento, si es ateo. El religioso se preocupa de su responsabilidad ante Dios por lo actuado en vida. El ateo se angustia porque su ser ("todo ser en cuanto es –decía Espinosa– tiende a perseverar en su ser") se perderá en su individualidad concreta y consciente.

La muerte se presenta al hombre como un desgarramiento inevitable. Su cuerpo ya no va a tener *ánima* que le anime. Hasta ahora cuerpo y alma habían sido inseparables, hasta el grado de ser una unidad sustancial. La escisión la presiente dolorosísima, terrible. Las preocupaciones son aplastantes; la soledad es devoradora. "Lo que constituye la muerte –apunta Nicolás Berdiaeff–: es justamente que todo lazo, que todo contacto son cortados, que la soledad es absoluta. Con la muerte, el comercio del hombre con el mundo de los objetos llega a su fin" (151).

Mientras mi nacimiento no depende de mí –no se escoge venir a la vida, ni se elige, lugar, raza y familia–, mi libertad se ejercita en la muerte. No tan sólo puedo prever y preparar mi muerte, sino que puedo optar por el suicidio. Si prosigo viviendo, he aceptado mantener la vida que me ha sido dada. Aunque no soy libre para implantarme o en la existencia –estoy implantando– sí soy libre para suicidarme o seguir viviendo.

Puedo prever que mi muerte será absolutamente cierta, aunque sus circunstancias –el "cómo" y el "cuándo"– permanezcan envueltas en la incertidumbre. Hay muertes ejemplares, es cierto, pero estas muertes nos suministran un socorro muy relativo. Porque mi muerte, esencialmente inexperimentable mientras viva, será estrictamente personal y única. Si los que mueren volviesen para decirnos cómo se presentó la prueba, cómo la vencieron y cómo habremos de portarnos nosotros en el último trance, cabría hablar de una técnica de morir y hasta se podrían establecer cátedras para la enseñanza de la muerte.

Lo único que está en nuestras manos es descubrir el significado de la muerte –tránsito o aniquilación del ser personal– y tratar de morir en consonancia con nuestra visión metafísica o religiosa del mundo y del destino humano. La razón puede arrojar una buena porción de luz sobre el misterio de la muerte.

Decíamos que la muerte es desagarramiento ¿En qué sentido? Se trata de una separación o ruptura. Separación de nuestros seres queridos, ruptura de alma y cuerpo. Desapareceremos visiblemente. Sólo quedará nuestra presencia espiritual. Por eso se dice –y con razón– que la muerte es la gran prueba del amor. "Si el amor se ha espiritualizado, si ha pasado al plano de la amistad, –observa R. Troisfontaines–: si el hecho objetivo de estar allí y de manifestar exteriormente su presencia –por muy preciosa que sea–, se subordina por completo o casi enteramente al hecho inobjetivable, indescriptible de *estar-con*, de fundir *nuestras* existencias en un destino común, de ser más bien *nosotros* que dos yos yuxtapuestos, de abrirnos más bien *juntos* al amor que encerrarnos en un "egoísmo a dos", entonces el desgarramiento de la muerte, por muy agudo y doloroso que sea, no alcanza, no roza el fondo mismo de ese amor, de esa amistad" (152). Entre los cristianos no es raro encontrar esa experiencia de comunión viva que sobrevive al fallecimiento de uno de los cónyuges.

Si ser verdaderamente libres es ser libres de las pasiones, durante nuestra existencia mundanal somos muy pocos libres. Por la libertad nos determinamos personalmente en nuestro modo de obrar y en nuestro modo de ser. En la tierra nos vamos haciendo libres, pero no somos plenamente libres. Nosotros nos haremos a nosotros mismos tal como queramos ser para toda la eternidad, el día de la muerte. Por eso para los antiguos martirólogos la muerte era el *dies natalis*, el día de nacimiento auténtico. Entonces –y sólo entonces– se opera el acto decisivo y supremo de "autodisposición". La fórmula platónica sobre "la vida, aprendizaje para la muerte", significa la preparación vital para el acontecimiento único, imprevisible, ineludible e irrefragable, que dotará de un sentido definitivo a nuestro breve tránsito por la tierra.

Cada uno se escoge a sí mismo en el acto de la muerte de un modo singular, inimitable, inopinado... Y no hay ulteriores opciones. Seremos lo que queremos ser. Moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. Nuestro ser adoptará su medida: egoísmo o caridad. Es lógico que los hábitos contraídos pesarán mucho a la hora de la elección. En todo caso, no es Dios quien rechazará al hombre, es el hombre quien rechazará el perdón de Dios. Me complace pensar que como seres contingentes estamos hechos por Dios y para Dios. Dios nos quiere. ¿Por qué no tener confianza –una vez más y para siempre– al morir? Pero esta confianza no es humanamente esperable sin una vida ejercitada como preparación para la muerte.

18. LA VIDA COMO PREPARACIÓN PARA LA MUERTE

> Pasar por la muerte es pasar por la soledad absoluta, romper con el mundo entero. La muerte es la ruptura con la esfera entera del ser, la interrupción de todos los lazos y de todos los contactos, el aislamiento completo. Si en el término último del misterio de la muerte, ésta fuera todavía compartida; si se mantuviera todavía el contacto con lo otro y los otros, ya no sería la muerte.
>
> Nicolás Berdiaeff.

Yo he de morir. Es inútil que, como amador del mundo, apegado a las vanidades de él, me ingenie de mil maneras, apartar de mi mente el pensamiento de la muerte, como si, huyendo del pensamiento y recuerdo del hecho insoslayable pudiera lograr evitarla. Ahuyentando la idea del término de mi mortal carrera sólo conseguiré ponerme en grave riesgo de morir mal.

La vida, toda vida sensata por lo menos, es una preparación para la muerte. No vamos a aguardar el trance de la muerte para buscar el sentido y el término del destino humano.

Nuestra época es una época de distracción, de insensatez. Se busca, a toda costa, perder de vista el hecho de la muerte. Cada día se inventan nuevas formas para ocultar, socialmente las muertes –desgarradoras, inquietantes, terribles– de nuestros prójimos. Es hora de evocar –como lo hacía San Alfonso Ma. de Ligorio– aquellos santos anacoretas, que huían del mundo y se retiraban a las soledades del yermo, sin llevar consigo más que algún libro espiritual y una calavera, cuya vista les traía de continuo a la memoria el pensamiento del último trance. "Como esos descarnados huesos –se decían– ha de ser un día mi cuerpo; y ¿dónde estará entonces mi alma?", animándose así a tratar con todo empeño de allegar, no bienes de esta vida, sino de aquella que nunca ha de acabar.

Espanta la muerte en este siglo, más de lo que naturalmente ha espantado en otros siglos, porque se presenta de improviso ante los locos gozadores que sólo han pensado en halagar sus pasiones e ir en pos de sus gustos. Se presenta en el deceso de sus familiares y amigos, en las noticias de la prensa diaria. Pero el efecto –superficial, momentáneo– pasa pronto, debido al sistema social, hábilmente organizado, de la mala fe. No espanta en cambio la muerte a los que menosprecian los engaños del mundo poniendo todo su afán en no amar sino a Dios. "Mostraba suma alegría un santo solitario hallándose al fin de la vida –nos refiere San Alfonso Ma. de Ligorio–: y como le preguntasen por qué estaba tan alegre, respon-

dió: Siempre tuve ante los ojos la muerte, y por eso, no me espanta ahora su llegada" (153). He aquí una actitud vital ante la muerte que contrasta con las simulaciones actuales.

La enfermedad, la culpa y todas las situaciones–límites nos llevan a la consideración del límite y último trance de la existencia. Cada hombre tiene una relación peculiar con su propia muerte. El final previsible de su vida repercute en el significado de su diario vivir. No importa que no podamos vivir la muerte como hecho. Nos basta circunscribirla en su esencia, en su significación, en su efecto. "El viviente –ha dicho genialmente Dilthey–: ve la muerte sin poder comprenderla". No se trata de la muerte de otro hombre, sino de la mía, de la de cada uno. Trátase de una certidumbre que me acompaña siempre, que está inserta en mi vida. Esta certidumbre culminará en un proceso: el "adios a la vida". Más que el estar muerto, lo que nos importa destacar es el morir. Ese morir que Fray Luis de Granada anticipara imaginativamente en su *Guía de pecadores:* "Día vendrá en que amanezcas y no anochezcas, o anochezcas y no amanezcas. Día vendrá (y no sabes cuándo si hoy, si mañana) en el cual tú mismo que estás ahora leyendo esta escritura sano y bueno de todos tus miembros y sentidos, midiendo los días de tu vida conforme a tus negocios y deseos, te has de ver en cama con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte y la sentencia dada contra todo el linaje humano, de la cual no hay apelación ni suplicación. Ahí se te representará luego el apartamiento de todas las cosas, el agonía de la muerte, el término de la vida, el horror de la sepultura, la suerte del cuerpo que vendrá a ser manjar de gusanos, y mucho más la del ánima, que entonces está dentro del cuerpo, y de ay a dos horas no sabe dónde estará" (154). Y este día, por el carácter siempre alevoso de la muerte, puede ser mañana. Por eso es preciso incorporar la muerte a la vida, mediante la apropiación existencial.

Aunque la muerte aparezca a primera vista como una deficiencia, puede cobrar, también, un sentido positivo para la vida. Gracias a la muerte podemos intensificar la vida, impulsar la tarea vital. La angustia de la muerte se supera cumpliendo fielmente la vocación. El hombre alcanza en el saber de la muerte sus máximas posibilidades. El despliegue de la vida cesa de ser vano, vacío, sin sentido. En el momento presente está ya contenida la muerte, como un elemento constitutivo. No se trata de un suceso exterior que puede sobrevenir accidentalmente. Trátase de una posibilidad fundamental y fundamentante de las otras posibilidades. Por ella, la vida humana llega, en su existir, al máximo rigor. La muerte está en la vida como amenaza constante, como presión continua. Estamos comprometidos a aceptar y sufrir la caducidad de la auténtica existencia. Esto significa que tenemos que salirnos y abandonar todo dominio seguro (burgués) de la existencia. Viviremos en la incertidumbre y en el riesgo pero con la mira puesta en una existencia que se cumpla vocacionalmente, que remate –único remate digno del afán de plenitud subsistencial– en Dios.

El existencialismo ha hecho aparecer a la muerte "como lo absolutamente amenazador y horrible ante lo cual la vida retrocede espantada" (Bollnow). No ha podido o no ha querido ver la importancia de la forma terminada que trasciende el cambio y la caducidad, la significación como fuerza plasmadora de la vida, en un sentido positivo. Urge, en consecuencia, poner de manifiesto el sentido personal del morir.

19. EL SENTIDO DEL MORIR

> La vida que consumimos acercándonos a la muerte, la consumimos también para huir de ella. Somos como hombres que estuvieran en un buque caminando en él en dirección contraria a la marcha que lleva el buque, caminan hacia el sur mientras el terreno en que lo hacen es llevado con ellos hacia el norte.
>
> Georg Simmel

Justamente porque voy a morir, no me pueden ser indiferentes las diversas posibilidades que se me ofrecen en mi vida. Es preciso que realice íntegramente la vocación de mi individualidad finita. Al aceptar mi muerte acepto mi finitud, defino mi personal misión y me apasiono por ella frente al riesgo ineliminable.

La muerte es inherencia a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. La vivencia del envejecimiento nos suministra la experiencia de una consumación sucesiva. Lógicamente, cabe deducir la cesación final del ser que envejece. Pero esta deducción no es una experiencia, sino una operación lógica.

La contemplación de la muerte ajena me alecciona en el sentido de que hay miles y miles de modos en el morir. En todo caso, tenemos la convicción de que la muerte está ligada indisolublemente a la vida humana y que llegará el día en que tengamos que morir. Y este morir no es tan sólo consunción biológica, sino desaparición de la posibilidad de que el espíritu tenga en el cuerpo terrenal su escenario y su campo de expresión. La memoria del muerto no basta para hacerle existir, nuevamente, como espíritu encarnado, por más que prolongue el sentido de lo que fue su existencia. Tampoco se puede considerar como sobrevivencia la inmersión en el nirvana. El

budismo y el estoicismo salvan al ser y a la naturaleza, que son propiamente los que sobreviven, pero no al individuo. Aunque aumente el ser, aunque se devuelva el individuo a la naturaleza, la persona, como tal, desaparece definitivamente. Sólo el cristiano afirma la supervivencia personal –"vida verdadera"– después de la muerte. En esta doctrina la muerte aparece como liberadora de una vida mortal y como tránsito de una vida eterna. Desde esta perspectiva es fácil comprender el "muero porque no muero" de Santa Teresa. El hombre no es ya "el ser para la muerte" heideggeriano, sino para la vida real e inacabable. La muerte queda vencida por una vida distinta. El morir es tan sólo una condición –ciertamente difícil y terrible– de la inmortalidad. El moribundo –marcado con los estigmas de la muerte– se encuentra fuera de la circulación mundanal, separado del ritmo de la vida. Su impotencia es patente. Quiere vivir y va a morir. No encuentra apoyo firme y el mundo se le va alejando silenciosamente. Está a solas consigo mismo. Tal vez esta soledad le anuncie la soledad de las tumbas. Como no puede ya divertirse ni obrar exteriormente se vuelve hacia lo interior –reflexiona– para ver surgir, por última vez, su pasado: infancia, juventud, madurez, decrepitud... Medita sobre sus actos: los públicos y los secretos. Ya no es hora de trampas. Quizá descubra "a través de la historia escrita por él, la historia escrita por Dios –observa P. Deffine, S.J.–, la bondad constante de Dios, la bondad constante del Padre" (155). Bajo la ceniza del pasado el agonizante advierte que no es Dios quien le ha rechazado, sino es él quien ha rechazado a Dios, sus verdades, sus mandamientos, su misericordia. El perdón puede ser el término, cuando no hay un rechazo de la invocación en un repliegue de soberbia y desesperanza.

La muerte no viene, desde afuera, a limitar a la vida. Desde el principio y desde dentro, la muerte está unida a la vida. Por eso es tan falso la popular representación de las Parcas que en un determinado momento del tiempo "cortan" de una vez el hilo de la vida.

La vida apunta a la muerte, es ella misma quien la produce y la alberga. Muy pronto comienzan los procesos de fermentación destructivos, la pigmentación celular, especialmente en el sistema nervioso central, que se considera como síntoma inequívoco de decrepitud. Los órganos se van modificando de modo patológico por la edad. En este sentido, cabe decir que la muerte es un límite inmanente de la vida que configura y matiza todos sus contenidos. Incluso el ser matado violentamente supone ya la posibilidad de morir. Y desde este punto de vista resulta indiferente que la posibilidad se actualice por un balazo o por una embolia cardíaca.

En su obra *Lebensanschauung –Vier metaphysiche kapitel–* Georg Simmel nos refiere que un amigo suyo le decía: "¡Cuánto mejor sería la vida si supiéramos con seguridad cuántos años nos quedan todavía! Entonces podríamos guiarnos por eso, organizar convenientemente la vida, no sería dejar nada sin terminar, no se empezaría nada que no pudiera terminarse, y además tendríamos ocasión de aprovechar realmente el tiempo". Pero, en este caso, como bien observa Simmel, la vida constituiría una presión insoportable para la mayoría de los hombres. En lo objetivo, dejarían de emprenderse innumerables tareas por el hecho de que muy a menudo el hombre sólo acierta a lograr su máximo rendimiento cuando emprende más de lo que puede realizar. Y, en lo subjetivo, lo que ocurre con respecto a la voluntad de vivir es seguramente que el miedo a la muerte y el desaliento ante su inevitabilidad sólo puede reducirse a proporciones tolerables gracias a la inseguridad del momento en que se produzca, a las proporciones que hasta cierto punto garanticen al hombre un margen de libertad interna de movimientos para gozar de la vida, el desenvolvimiento de sus fuerzas y la productividad de la única vida que hemos experimentado. Es mejor, en consecuencia, saber el hecho, pero ignorar su punto temporal. Así tendremos un "acicate" y no un peligro de paralización vital.

Nuestro yo exige consumar totalmente la liberación de la contingencia de los contenidos singulares. Aspiramos y esperamos redimirnos, justificarnos. No queremos la muerte como término, sino la visión de Dios, la bienaventuranza. Dentro de cada cual dormitan innumerables posibilidades de llegar a ser otro de lo que realmente llegó a ser, ¿serán estas limitadas direcciones potenciales el presagio de una infinitud intensiva que se proyecta como inmortalidad?

20. PRESENTIMIENTO Y REVELACIÓN DE LA MUERTE

> Oh, Señor, da a cada uno su muerte propia, la muerte que procede de esta vida, donde él ha conocido su amor, su misión y su aflicción.
>
> Rainer María Rilke

Los animales –válgame la redundancia– mueren su propia muerte, de una manera ciega, apacible, siempre igual. Se acuestan resignadamente a la espera de la muerte. Parecen tener un presentimiento –instintivo, sensible– de su inminente morir. Perciben el acaecer sin inquirir sus causas. Sienten los procesos fisiológicos

graduales que paralizan y descomponen los órganos de su cuerpo, pero estas sensaciones no son, rigurosamente, un saber. La muerte de los animales tiene un carácter unívoco.

En los hombres, en cambio, la muerte no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos.

Mientras que para los animales es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil. Todo animal está preparado, por su propia naturaleza, para morir perfectamente en cualquier momento. Sólo los hombres se preparan para su muerte, toman las medidas que juzgan adecuadas. En los más egregios ejemplares de la especie humana, la muerte ha sido esperada, presentida, madurada. Tal vez por eso Rainer María Rilke ha designado al hombre como "aquel que-pare-a-la-muerte" *(Libro de Horas)*. Ciertos enfermos, y los ancianos, sobre todo, presienten la proximidad de la muerte. Oigamos al poeta:

La vida –que se nos va–
y la muerte –que nos llega–
van a encontrarse. (El que juega,
gana o pierde). Dios dirá.

Lo que soy aquí está.
Tengo expedita la entrega.
A la muerte ¿quién se niega?
la vida ¿quién nos la da?

Súbitamente mi ciega
condición, humana ya,
ve: ve el filo que la siega.

¡Dios sabe si llegará
a ser cielo claro! (Ruega
por quien de camino va).

Juan José Domenchina

El poeta presiente que va a callarse para siempre, que va a ser silencio. Es nuestro destino: hablar y callar. Callamos para ser, por lo menos en parte, tierra. Es triste decir adiós. No quisiéramos abandonar nada de nuestro existir. Y quizá nada abandonemos, si sabemos mirarnos en el ser –ya apagado– que se nos dio ardiendo, y del que quisiéramos no olvidarnos. Pero es preciso que la muerte nos despierte. Bien dice el poeta Domenchina.

Vivir por lo cabal es ir muriendo
a conciencia, sentirse vida y muerte.

Sabe vivir de veras quien advierte que cuando se va llegando se está yendo. En las vivencias que rebosan vida se transparenta la muerte. Desde el instante en que nacemos viene, con esa misma vida, la posibilidad de morir en cualquier momento. Mi conciencia me dice: soy vida en acto y muerte en potencia. Y al anticipar imaginativamente mi desenlace, voy viviendo –en cierto modo– mi muerte. "Quién sabe –dice Eurípedes–, puede que la vida sea la muerte, y la muerte, la vida".

Me aventuro a pensar que ante la inminencia de la muerte se opera, en el moribundo, una *metanoia* (conversión). Tras la indiferencia mundana precedente, es lógico suponer que la proximidad de la muerte provoque una pasión de signo religioso. Con Dios o contra Dios. No cabe término medio. La presencia de la muerte revela, de bulto, nuestra insuficiencia radical, nuestra miseria, nuestro desamparo ontológico... Y revela también –así quiero pensarlo– lo fútil, lo vano de esa adhesión a las cosas de la tierra. En la medida en que aceptamos el dolor y la muerte, en la medida en que aprendemos a amar por encima de la prueba, nos alzaremos hacia el reino del espíritu, emprenderemos la ascensión hacia la verdad y pura existencia.

La muerte nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto, puro y simple, el espacio donde reina el Dios vivo. No se trata simplemente del otro lado de lo finito, sino del Otro en tanto que Otro, esto es, de Dios y su poder creador. Lo abierto de la muerte ha de ser concebido no en altura o en extensión, sino según la perspectiva de lo íntimo y de lo secreto. Ante la "disgregación" o "evaporación" –mayor o menor– de nuestra personalidad, pre-sentiremos una auténtica "recuperación".

No estamos aquí para siempre, pronto estaremos en "el más allá", en el despertar admirable y alborozado. Pero antes es preciso pasar por la más brutal ruptura, por la disonancia más grande: la muerte. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada. Nuestra nihilidad ontológica se expresará, como nunca antes, en el momento de la muerte. En nuestra conciencia surgirá esta dramática interrogante: ¿aniquilación o segundo nacimiento? Plotino, que ensayó volar por encima de nuestra experiencia, refiere que en el primer momento se tiene la impresión de que todo desaparece, y sobreviene entonces un miedo loco ante la pura nada. Agregaremos nosotros que será necesario un esfuerzo verdaderamente sobrenatural para que el hombre tenga el coraje de oponer su yo a la disgregación y a la nada. Mucho nos ayudará en esta lucha, el conocimiento sereno de los caracteres esenciales de la muerte.

21. CARACTERES ESENCIALES DE LA MUERTE...

> La muerte en cuanto fin del "ser ahí" es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del "ser ahí".
>
> M. Heidegger

El hombre es constitutivamente, un ser inacabado con una potencialidad inexhaustible. Permanecemos incompletos hasta la muerte. Conservamos, en reserva, un número ilimitado de posibilidades. Y cuando completamos nuestra historia dejamos de ser hombres.

Propiamente no tenemos la experiencia de la muerte de otro. Asistimos a su agonía, pero no a su muerte. Ni siquiera la desaparición la podemos experimentar claramente, porque el muerto no desaparece verdaderamente para sus prójimos –el cadáver no es una cosa– y la existencia en común con su persona no queda rota sin más.

Ante la muerte, como posibilidad propia de cada uno, ponemos en juego la totalidad de nuestro ser. Morir no es, necesariamente, perfeccionarse o agotar todas nuestras posibilidades. Se trata, simplemente, del cumplimiento de la posibilidad más personal e intransferible. No hay manera de superar esta posibilidad, ni podemos, tampoco defendernos de ella. Si somos el fundamento de nuestra muerte, no cabe decir que tenemos una muerte, sino que existimos avocados a la muerte. Todas las otras posibilidades están dominadas por esta posibilidad suprema que se adueña de nosotros. Por ella podemos forjarnos una vista de conjunto de nuestra existencia como totalidad. En entera conformidad con este sentido, la auténtica aceptación de la muerte habrá de ser una espera (Erwarten) constante de ella, que afecta cada una de las ideas y de las acciones del existente. Hasta aquí la interpretación ontológica de la muerte elaborada por Heidegger, expuesta por nosotros con cierta libertad. Pero mientras Heidegger ve todo a la luz de la nada, cuya revelación es la muerte que consigo lleva, nosotros no podemos concluir en la posible imposibilidad de sí mismo y de toda existencia humana en general. El testimonio de Heidegger –luminoso en muchos aspectos– no llega a plasmar en una metafísica de la muerte. Recogiendo sus agudas interpretaciones de hechos, pero usando de la reflexión meta-física, intentaremos, más adelante, construir una teoría de la muerte y de la supervivencia.

"En cuanto 'poder ser' –expresa Martín Heidegger– no puede el 'ser ahí' rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. En cuanto tal, es una señalada inminencia. Su posibilidad existenciaria se funda en el que el 'ser ahí' es abierto esencialmente para sí mismo, y lo es en el modo del 'pre-ser-se" (156). Del hecho de que no podemos rebasar la posibilidad de la muerte, no cabe concluir que la muerte es la posibilidad de nuestra absoluta imposibilidad.

Entre las obras póstumas de Max Scheler, figura, en lugar prominente, el ensayo intitulado: *Muerte y supervivencia (Tod und Fortleben)*, anunciado en varios pasajes de su *Ética*. Aunque no terminó Scheler la obra proyectada, nos legó una serie de felices atisbos que es preciso recoger para integrarlos en una teoría rigurosa. "La muerte –piensa Scheler– no es simplemente prevista como probable en virtud de una generalización de aquello que nosotros aprendemos en otros vivientes, sino porque ella (la muerte) es un elemento evidente y necesario de toda experiencia interna del proceso vital" (157). La muerte significa siempre la cesación de un proceso, cesación que se determina desde dentro y que no presenta analogía con ninguna desaparición en el mundo de lo inorgánico. Al atribuir a todo existente en general una forma de conciencia, Scheler le atribuye, también, la certeza intuitiva de la muerte. Esta certeza es completamente distinta del sentimiento de proximidad de la muerte, o de un presentimiento de nuestro fin. Trátase de un elemento constante de toda experiencia vital, susceptible de múltiples variaciones en el interés y en la atención que los hombres le dedican. En todo caso, la muerte acompaña a la vida entera, a título de parte integrante de todos sus momentos. Que nosotros no veamos a la persona después de la muerte –la persona es invisible– no quiere decir gran cosa, puesto que ella no puede ser objeto de una percepción sensible. "La ausencia, después de la muerte, de los fenómenos de expresión, constituye solamente una razón para admitir que yo no puedo comprender más, en lo sucesivo, a la persona; pero esta ausencia no me autoriza a creer que esta persona no existe" (158). Si existe una independencia esencial de la persona con relación a la vida orgánica, y si hay leyes eidéticas de sus actos (aprehender intuitivamente, pensar, sentir, amar, odiar), leyes eidéticas que son independientes de toda vida; resulta extraño que Scheler declare, después de reconocer los hechos expresados, la imposibilidad absoluta de probar la supervivencia del espíritu, limitándose a observar que la carga de la prueba – *onus probandi*– corresponde a quienes niegan la supervivencia.

Concluyamos apuntando los caracteres esenciales de la estructura ideo-existencial de la muerte:

a) Posibilidad, actualizada en tanto que posibilidad, que nos está siempre presente, como una amenaza cierta y delimitante.

b) Riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada (por ejemplo: ser arrebatado a la familia, a los amigos y a mí mismo en mi actual situación de espíritu encarnado que me incita a la fidelidad conmigo mismo y a la fidelidad con Dios.

c) Término incierto. Término, porque se trata de un acontecimiento futuro y de realización cierta. Incierto, por lo que atañe a la época de su realización.

d) Conclusión única y definitiva –sin posibles adiciones ni reformas– del yo-programa.

e) Desgarramiento inevitable y soledad devoradora del trance. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada.

f) En la muerte nuestro ser adoptará definitivamente su medida: moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. En ese sentido, la vida es preparación para la muerte.

g) La muerte es inherente a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. Nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto, puro y simple.

h) La muerte en los hombres, no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil.

i) La muerte corporal no puede afectar al espíritu. Mi persona no está, en su propia esencia, avocada a la muerte sino a su perfección en la eternidad.

Expuestos los caracteres esenciales de la muerte, conviene detenernos a examinar el problema de la supervivencia.

22. MUERTE Y SUPERVIVENCIA

> Esto constituye para todos un misterio: quien se consagra enteramente a la filosofía, ese no aspira más que a prepararse para la muerte, más que a morir.
>
> Platón

> Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma, es creada por Dios en el momento que puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal.
>
> Santo Tomás

De la visión de las muertes ajenas pasamos a la previsión de la muerte propia, irrealizada aún, pero realizable. Al proponernos la imagen de nuestra futura muerte se despierta en nosotros un sentimiento de cumplimiento o de aversión. En todo caso, nuestra vida se halla inexorablemente avocada a la muerte. Pese a la preocupación y a la esperanza de prolongar todo lo posible esta existencia, sabemos con absoluta certeza que llegaremos al trance ya final de la agonía. Y es justamente este tránsito agónico, este estar muriendo, más que la misma muerte, el motivo de nuestra angustia y de nuestro sobresalto.

Con la agonía se opera una *metanoia* (conversión). La vida, a punto de fenecer, nos evidencia la brevedad y la vanidad de casi todos los goces y sufrimientos del pasado. La prometedora ilusión de la vida terrestre, proyectada hacia el futuro, se corta de raíz. También los que nos rodean, los descendientes y los seres más queridos, están llamados a morir. Nadie podrá escapar a la amargura de la desilusión final de esta vida terrenal. La misma sociedad, que carece de un "alma colectiva", está muriendo todos los días en sus individuos.

En tanto que el cuerpo tiende al desgaste y al agotamiento, el espíritu –independiente del influjo directo material– asciende siempre en vertical, *sit venia verbo*. Como espíritu, el alma puede existir y obrar sola, pero no como forma vivificadora del cuerpo. Si sólo damos crédito a los sentidos y no pasamos de sus estrechos límites, con la muerte se aniquila totalmente la existencia del hombre. Para el materialismo, que reduce al hombre a su cuerpo, todo termina con la muerte. Y efectivamente con la muerte concluye todo el aspecto vegetativo y sensitivo de la vida humana. Pero es propio de la humana mentalidad conocer lo abstracto, necesario y universal. El proceso que a ello conduce y la conciencia de la propia personalidad que acusa, se manifiestan como relativamente independientes del cuerpo. Ningún sentido orgánico es capaz, tampoco, de la reflexión o autoinspección anímica. También el dinamismo universalista de la voluntad nos muestra, en lo humano, la esfera propia del espíritu.

Sin la inmortalidad o supervivencia, la vida humana temporal no tiene sentido alguno. "Hacer al hombre asomarse en ésta a los sublimes horizontes de lo ideal, para luego sustraérselos definitivamente sumiéndole en el abismo de la nada o de la inconsciencia con la muerte del

cuerpo, y nivelando en el mismo siniestro destino –expresa Juan Zaragüeta– a buenos y malos, justos e injustos, es algo incomprensible con una mínima fe en la Providencia divina". No sólo queremos vivir siempre sino "vivir más alto". ¿Será vano este afán, o estaremos avocados a una transvivencia interminable, sustraída a las actuales vicisitudes?

La muerte corporal no puede afectar al espíritu. La muerte del espíritu –repugna hasta el mencionarla– es contra su propia naturaleza. Decir que no todo muere en nosotros no es afirmar que nosotros mismos dejemos de morir y seamos inmortales. El hombre no es sólo su alma. Por eso, precisamente, es mortal.

Tres actos del entendimiento humano revelan su independencia de las condiciones naturales: 1) El concepto abstracto que representa las cosas en su misma esencia inespacial e intemporal; 2) El juicio que une al predicado con el sujeto (piénsese en esos juicios analíticos *a priori*: absolutos e irreformables); 3) El raciocinio, paso lógico de las premisas a la conclusión. Estos actos sobrepasan a la mirada de los sentidos, entrando de lleno, evidentemente, en el orden puramente inmaterial. Ahora bien, si las operaciones siguen al ser y le son proporcionadas, habiendo puesto de manifiesto que la actividad del entendimiento es inmaterial o espiritual tenemos que concluir que el mismo entendimiento es inmaterial o espiritual. En otras palabras: si el objeto y el acto de la inteligencia del hombre es espiritual, esta facultad humana lo será también. Su dependencia del cuerpo es puramente extrínseca. La inteligencia no está contenida por el organismo, aunque se sirva de él. Es capaz de reflexión perfecta, es decir, volver sobre sí misma, apoderándose de su operación entera. La toma de conciencia de sí –recordemos a Hegel– es un privilegio del espíritu. También lo es el amor, la alegría y el afán de plenitud subsistencial. De la espiritualidad del alma se sigue, como corolario inmediato, su inmortalidad. Careciendo de materia y de partes substanciales, no puede perder su unidad individual. Santo Tomás nos enseña que después de la muerte desaparecen las funciones condicionadas al cuerpo: sentidos, imaginación, experiencia sensible, memoria y pasiones. Pero se conservan las funciones intelectuales, aunque polarizadas en otro sentido (159). A la luz trabajosamente filtrada de la abstracción, sucederá una luz directa. Una vez franqueadas las barreras de este mundo, nuestra alma formará parte del mundo inteligible, mirando hacia el interior del espíritu se reflejará en nosotros, sin mediación de lo real que ahora nos circunda, el absoluto y los otros seres superiores. El mundo de la materia no es más que un mundo de sombras en comparación con el mundo espiritual. Pero la filosofía nos puede decir bien poco de las condiciones naturales del alma después de la muerte del cuerpo.

23. LA VICTORIA SOBRE LA MUERTE

> A juzgar según las apariencias, la prueba de hecho más fuerte, más universal, que manifiesta la deficiencia inevitable de todo pensamiento humano, es la muerte.
>
> M. Blondel

El acto de pensar escapa, en cierto modo, al devenir, a la degradación y a la simple duración; al inteligir esencias extratemporales y universales. Pensemos, por ejemplo, en la superación de la muerte, en la inmortalidad. Pero ese pensamiento no puede colmar por sí mismo el anhelo de eternidad y el hambre de salvación, porque no es un Absoluto. Y sin embargo, no podemos prescindir del anhelo. ¿Cómo explicar este "déficit"?

Es en la vida temporal –válgame la expresión– donde germina la vida eterna. Por la certeza moral que tenemos de la inmortalidad, se nos hace posible –y comprensible– la muerte. Los animales no tienen anhelo de eternidad porque no tienen idea de la muerte. Los hombres vivimos una vida biológica que se cansa y acaba, como la de cualquier animal. Pero además existimos con una existencia espiritual que se proyecta más allá del límite físico, del con-fin biológico. La muerte aprieta nuestro existir y nos urge a realizar nuestra tarea, pero no puede impedirnos que actuemos para ser con un sentido de perennidad. Por una parte, la perspectiva de la muerte se nos presenta como la última oportunidad para rectificar o anular una vida; por otra, esta hora suprema se nos ofrece como un último peligro de desesperación y de terror final.

Como espíritu encarnado –y a causa precisamente de su existencia espiritual– el hombre no puede ni quiere morirse. El cansancio del cuerpo no trae aparejado el cansancio del espíritu. Sabe que ha de morir porque se sabe –saboreándose– a muerte corporal. Pero sabe también que lo que de inmortal hay en él no puede ser alcanzado por la muerte biológica. La misma muerte nos induce, en ocasiones, a reforzar nuestra convicción de inmortales en el espíritu. Aun así, quisiéramos retardar la hora suprema, alejar a la muerte, para cumplir dignamente la propia vocación y para hacer más méritos. No deseamos presentarnos ante Dios con las manos vacías. Hacemos proyectos con ánimo de victoria sobre la muerte. Nuestros hijos y nuestras obras llevarán algo nuestro. No podemos resignarnos a dejar de ser después de haber sido, después de haber probado la existencia. La nada pre-natal no llega a preocuparnos por la sencilla razón de que antes no habíamos probado el ser.

Vivimos –si vivimos auténticamente– en la antesala del más allá. Este estado de espera nos hace vivir la idea

de la muerte propia y ajena. Y es claro que el estar en presencia de la muerte equivale, para un teísta, el estar en presencia de Dios. De ahí que la presencia de la muerte tenga ese carácter terrible que inspira temor. La superación gozosa por la esperanza de un más allá en que vivamos plenamente, no hace desaparecer, por completo, el temor de la hora suprema. Aun los más grandes santos han temido el momento de morir, con todos los peligros que le son inherentes.

Todo hombre que se enfrenta a la muerte con el ánimo de vencerla debe pensar, por lo pronto, que va a morir su propia muerte, su muerte personalísima, única, intransferible. No se trata de un accidente impersonal que me acaece por coincidencia, sino de una muerte que no podría ser de nadie más porque me pertenece como me pertenece mi destino. Una vida que se vive como preparación para la muerte no se siente sorprendida por la llegada de la muerte, que ya esperaba de un modo familiar. Se pasará el trance en la soledad humana propia del agonizante, pero habrá una compañía moral del expirante con su Dios y con sus seres queridos. Sabe, como hombre preparado para la muerte, que muere no porque esté enfermo –mera resultante– sino porque vive. "Desde que naciste –advierte Séneca– eres llevado a la muerte". La vida nos huye y la muerte nos persigue. ¿Por qué no aceptarla entonces resignadamente? Ante ella se acaba nuestro poder. Nada pueden contra la muerte nuestro pensamiento y nuestra acción. Y sin embargo hay un medio de vencerla: haciéndola nuestra, voluntariamente nuestra... No se trata de una intrusa, sino de una realidad humana que nos configura. Después de ella quedaremos libres de las angustias, miserias y peligros de esta vida. ¿Dónde está la victoria de la muerte, cuando un San Juan de la Cruz nos trastoca radicalmente el sentido de esta vida que no es verdadera vida?

Esta vida que yo vivo
es privación de vivir
y así, es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye, mi Dios, lo que digo:
que esta vida no la quiero
que muero porque no muero.

Estamos a la espera de un más allá presentido. Vivimos, mientras tanto, en tensión por la "allendidad" definitiva. Abiertos a lo imprevisible, sentimos hambre de salvación. Aunque ocupados en menesteres particulares, nuestras tareas concretas no absorben la totalidad de nuestra existencia, manteniéndonos en disponibilidad con relación al fondo de la realidad "abarcante" y "religante". Nuestra confianza está fundada en la verdad. Pero, ¿qué es lo que esperamos? Por de pronto esperamos seguir siendo, no dejar de ser, y... ¿algo más? Sí, esperamos siempre, mientras vivamos, ser algo más. Esperamos en nuestro *status viatoris*, una perfección, una plenitud, de la cual carecemos por ahora. Somos, pero no somos plenamente. Somos seres hacia la salvación, no somos seres salvados. Saboreamos tiempos de aproximación a la plenitud o tiempos de fracasos. Coesperamos porque convivimos. Bien dice Gabriel Marcel, en fórmula feliz: "Yo espero en Ti para nosotros". Esperamos con los otros y para un nosotros que incluye los otros. Y esperamos "en" y "con" el universo. La espera es nuestra prueba.

El "más allá" de nuestra espera no está en el espacio y el tiempo. Por eso, justamente, le denominamos "más allá". Más allá del tiempo y más allá del espacio pensamos en una vida perdurable que nos presentamos o imaginamos imperfectamente. El anhelo natural de una vida feliz, incrustado en lo más profundo de la conciencia, imprime ruta y sentido a esta "menos-vida" que marcha, en su afán de "más-vida" al descubrimiento en lo alto de un Dios personal.

El pensamiento del premio y del castigo –coronación del sentimiento íntimo de nuestra libertad– fundamenta, moralmente hablando, la certeza en el más allá. Si existe un Dios personal y omnisciente –justiciero, supremo de la vida moral– tiene que haber una correspondencia, en la allendidad, entre servicio y felicidad eterna. La verdadera totalidad del hombre no reside en un cuerpo que se marchita; radica en ese fundamento anímico con su núcleo inmortal.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(129) F. Lelotte. *La solución del problema de la vida*, Editorial Eler, Barcelona, p.
(130) Sciacca. *Perspectivas de nuestro tiempo*, Editorial Troquel, pág. 309.
(131) Santo Tomás. *C. Gentes*, III, 50, razón 4a.
(132) Alonso Fueyo (E). "Último diálogo con el profesor García Morente", publicado en *El español* 2 (8 mayo 1943, núm. 28), pág. 28 y reproducido parcialmente en el libro *Filosofía y razón*, pág. 71 (Ed. Rayfe), de Juan Roig Gironella.
(133) José Ortega y Gasset. *¿Qué es filosofía?*, (Obras inéditas) Editorial Revista de Occidente, págs. 213–214.
(134) San Agustín, *Confess.* Lib. VII, c. XVI, 744.
(135) San Agustín. *De vera religr.* c. XXXVI, Pl. 34, 151.
(136) Albert Camus. *El mito de Sísifo o El hombre rebelde*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1953, pág. 13.
(137) *Ibid.*, pág. 50.
(138) *Ibid.*, pág. 96.

(139) *Ibid.*, pág. 119.
(140) Camus. "Remarque sur la Révolte", en el volumen en colaboración, *L'Existence,* París, Gallimard, 1945.
(141) Santo Tomás, *Contra Gentes*, 1. II, c. 55.
(142) Mauricio Blondel. *L'Etre, Excursus* 5, p. 386.
(143) Spranger. *Formas de vida*, tercera edición, Revista de Occidente, Argentina, Buenos Aires, págs. 34-35.
(144) San Agustín. *De doctr. Christ.*, 1. I, c. XXXVIII, Pl. 34, 35.
(145) Nietzsche. *Also Sprach Zarathustra*, Leipzig, 1904, parte IV. Pág. 471.
(146) Ernest Cassirer. *Antropología filosófica Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, pág. 105.
(147) *Ibid.*, pág. 313.
(148) Jacques Leclercq. *Las grandes líneas de la filosofía moral", Editorial Gredos*, pág. 349.
(149) Santo Tomás de Aquino. I, II, c. 18, Art. 1.
(150) Juan Zaragüeta. *Filosofía y vida*, tomo III, editado por el Instituto Luis Vives de Filosofía, Con-sejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1954, págs. 662-663.
(151) Nicolás Berdiaeff. *Cinco meditaciones sobre la existencia,* Casa Unida de Publicaciones, México, 1948, págs. 115 y 116.
(152) R. Troisfontaines. *La muerte, prueba de amor, condición de la libertad,* en el volumen La muerte, Editorial Studium de Cultura, Madrid-Buenos Aires, pág. 39.
(153) San Alfonso Ma. de Ligorio. *El camino de la salvación*, Librería Editorial, Santa Catalina, Buenos Aires, 1941, pág. 82.
(154) Fray Luis de Granada. Guía de Pecadores, Editorial Difusión, Buenos Aires, págs. 22-23.
(155) P. Deffine. S. J. *El médico junto al moribundo*, en el volumen La muerte, Ediciones Studium de Cultura, Madrid-Buenos Aires, pág. 72.
(156) Martín Heidegger. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, Traducción de José Gaos, pág. 288.
(157) Max Scheler. *Mort et Survie,* Aubier, Editions Montaigne, París 1952, pág. 30.
(158) *Ibid.*, pág. 56
(159) Santo Tomás. *Suma contra gentiles,* I, II, cap. LXXXI.

Capítulo 13

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SUMARIO

1. ¿Qué es la cultura? 2. Vida y cultura 3. El mundo humano como mundo cultural 4. Jerarquía entre los sectores de la cultura 5. Sentido óntico final de la cultura 6. Estructura cultural de la naturaleza humana.

1. ¿QUÉ ES LA CULTURA?

La palabra cultura proviene del vocablo latino *collere*, que significa cultivar. Pero ¿qué es lo que se cultiva? Originariamente se habla de cultivo de las aptitudes humanas. Gracias a la facultad de autocultivarse y de ser cultivado por la educación, el hombre supera su estado natural de incultura. Trátase de una incultura de un ser corpóreo-espiritual que virtualmente es culto. En este sentido de perfeccionamiento de un espíritu encarnado perfeccionable, los romanos y los medievales hablaron de *humanitas* y *civilitas*. En el Renacimiento el concepto de cultura se extiende a los objetos reales o ideales que el hombre forja en virtud de su inteligencia y de su destreza. En este caso se trata de cultura objetiva, de bienes culturales.

Cultura se opone a *natura*. La naturaleza es tal como es desde su origen. La cultura se desarrolla a golpes de inteligencia y de voluntad. Abarca variados territorios y se desarrolla en los más diversos pueblos a lo largo de la historia. Pero siempre lleva la huella de lo específicamente humano: inteligencia, voluntad, sentimientos superiores.

La cultura como sistema de certidumbres y estabilidades frente a la incertidumbre y la inestabilidad de mi vida, no es propiedad de nadie porque no es un bien jurídico. Esencialmente transferible, la cultura no es excluyente, aunque sea susceptible de apropiación por todo aquel que se sienta habitado por ella, conformándole en su vida personal. Conocimientos que flotan en nuestro ser y se deslizan sin dejar ningún sedimento, no forman cultura. Otros por el contrario, penetran en nuestro interior, se ligan a nuestros recuerdos, conceptos, voliciones y pasiones, integrando nuestro yo psicológico. Hasta se podría decir que se hacen, en nosotros, carne y sangre, vida y espíritu. Los transformamos y nos transforman. No son simples conocimientos "nocionales", sino que son verdaderamente conocimientos "reales" –como diría Newman– porque los hemos asimilado. Con la ventaja de que se tornan, una vez asimilados, autónomos, personales. Desde entonces conocemos por nostros mismos y no por medio de otros. Habra una manera propia de comprender y de expresarse que corresponde a un determinado cuerpo y a un temperamento peculiar. Conoceremos las cosas conociéndonos a nosotros mismos, y no las comunicaremos al exterior sino comunicándonos a nosotros mismos. El hombre, al conocerse, se hace más hombre. Por hombre, reflexiona, se plantea problemas, descubre soluciones y confronta estas últimas con la roca viva de la realidad. No hay que olvidar que término "cultura" tiene un origen agrario y significa cultivo. Pero el cultivo supone la simiente, la sementera, la plantación, la labor del sembrador. Sin este afán humano sobre la tierra en cuanto meta perseguida y adquisición lograda, nunca podrá entenderse la cultura personal.

La vida del hombre culto no puede ser conducida sin filosofía, esto es, sin conciencia de que en cada suceso,

en cada acaecimiento, transparece el "sentido sobretemporal de que está empapado". La divisa del hombre culto podría ser aquella que formuló Eugenio D'Ors: "La elevación de la anécdota a categoría. No se puede ser culto sin una por la menos discreta base filosófica como elemento integrante y aun rector de lo que es, entre nosotros, la llamada "cultura general". No debe olvidarse que no hay formación auténtica que no repose en un decoroso conocimiento del hombre en cuanto hombre. En este sentido, no hay más cultura que la cultura humanista. Todo lo demás es barbarie. No suprimiremos ninguno de los datos y valores esenciales del hombre, porque una cultura desequilibrada o deficiente no merece el nombre de cultura. Daremos satisfacción a las legítimas exigencias del cuerpo, pero buscaremos para el espíritu luz, belleza y bien... La perfección humana frente a la vida toda y a la universalidad de las cosas es abarcada por el concepto de cultura. Mientras el humanismo sólo apunta derechamente a la perfección del hombre, por hombre; la idea de la cultura engloba la perfección del hombre y sus circunstancias.

2. VIDA Y CULTURA

La cultura responde a un anhelo fundamental de la naturaleza humana, pero es obra del espíritu y de la libertad, agregando sus esfuerzos al de la naturaleza. Cultura es plenitud vital específicamente humana, actividades especulativas y actividades prácticas (éticas y artísticas) engranadas al tiempo y a sus vicisitudes. Trátase, consiguientemente, de algo especialmente humano, y, como tal perecedero. Siempre me ha parecido magnífica aquella expresión de Herriot: "La cultura es lo que queda cuando todo lo demás se ha olvidado". Queda la capacidad, la aptitud. Gracias a la cultura, nuestras sensaciones, nuestras imágenes, nuestras intuiciones, nos pueden sobrevivir y, por consiguiente, es posible que adquieran un cierto modo de existencia que ya se encuentra fuera del yo.

La vida humana, desarrollándose según sus peculiares modos de ser y comprendiendo la produción y utilización de objetivaciones culturales, es también y, de manera eminente, cultura. No hay que olvidar que en el dinamismo y fluencia de la vida se fraguan en el interior de un sujeto, el libro y la sinfonía, la catedral y la herramienta. Consciente o parcialmente inconsciente, el proceso de creación cultural –radicado en la capacidad objetivante del hombre– va desde la primera incitación o germinación hasta que el objeto ingresa con vida independiente y propia en el mundo de la cultura. Si por una parte el hombre crea la cultura, por la otra la cultura lo va configurando a él. Piénsese en lo que significa, en la vida de cada cual, el lenguaje, la religión, el derecho, el arte, la técnica... Gracias a estas realidades realizamos íntimamente nuestra propia índole, acrecentamos y fortalecemos nuestra vida interior, cumplimos nuestro destino natural.

Tan importante resulta la cultura para la comprensión del hombre, que Ernest Cassirer ha llegado a decir que "la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos 'constituyentes', los diversos sectores de este círculo" (160). Sin desconocer la importancia de una consideración funcional del hombre y de una filosofía de las formas simbólicas, no creo que sea posible proporcionar una visión de la estructura fundamental de cada una de las actividades culturales humanas –como en vano lo pretende Cassirer– sin una previa metafísica del hombre.

La cultura proviene –como lo ha apuntado Francisco Romero– de la capacidad objetivante. Si el hombre es un ser que capta y concibe un mundo objetivo, la cultura forma cuerpo con el hecho de ser humano. Distínguese entre cultura objetiva –toda creación del hombre: obra de arte, institución, teoría, costumbre– y vida cultural –existencia del hombre entre los entes objetivos creados por él.

Tenemos la facultad de imponer nuestro propio cuño a la naturaleza, de incorporarle un sentido. Todo aquello que de alguna manera producimos o modificamos para introducir nuestro círculo humano, es objeto de cultura: parques nacionales, pisapapeles, edificios, leyes y reglamentos. En este sentido se ha podido decir que la tierra entera está culturizada, porque no hay un rincón en ella que escape a las relaciones jurídicas y de dominio. Sólo los astros no están afectados por la cultura. Cabe decir que son pura naturaleza.

El objeto cultural, sentido humano impreso en una cosa, se comprende pasando "de algo significante a algo significado" (Romero). Base material, contenido o sentido y referencia a un valor –que no es parte efectiva de un objeto sino de una dirección o polarización– son los ingredientes que integran el objeto cultural. El hombre humaniza lo no humano, transforma la realidad colonizándola. "Vida humana objetivada" llama Recaséns Siches a la cultura objetiva, porque supone la proyección al exterior de la interioridad del hombre. Nada de raro tiene que el hombre, al autoafirmarse, edifique un mundo, si pensamos que lleva un mundo dentro de sí, una interioridad poblada de instancias objetivas.

Primitivamente la palabra cultura significó un estado o una posesión de la persona individual (cultura *animi*). En realidad, ambos aspectos de la cultura están íntima-

mente vinculados y se condicionan mutuamente. Conviene recordar que la palabra cultura arranca del cultivo de las plantas (agricultura), cuyo significado se extendió al cultivo anímico. El hecho es que nos encontramos viviendo en medio de un conjunto de productos con sentido, que existen ahora y para un grupo, para nosotros. Cada sector está constituido por bienes culturales que encarnan un valor peculiar. No se trata de un organismo sino de una organización de partes esencialmente distintas en una unidad más o menos diferenciada y estrecha.

3. EL MUNDO HUMANO COMO MUNDO CULTURAL

Una auténtica filosofía de la cultura intenta conocer el mundo de la cultura no como un mero agregado de hechos inconexos y dispersos, sino como un todo orgánico, como un sistema. El hombre vive en una sociedad de pensamiento y sentimiento cuyos elementos y condiciones constitutivos son: el lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia. No puede el hombre vivir su vida sin expresarla. Y estas expresiones sobreviven a la existencia individual y efímera de sus forjadores. Entre estabilización y evolución se da una tensión constante. Hay una tendencia a las formas fijas y estables de la vida, como hay otra que propende a romper este esquema rígido. "La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre" (161). Pensamos que los objetos culturales lo mismo ayudan al hombre a vivir como a destruir y a dar muerte. En todo caso, el futuro de la historia depende de la cultura, no de la fatalidad.

Un cosmos intelectual, que abarca un conjunto orgánico de valores expresados por la actividad humana está ahora en nuestras manos. Si la cultura es fruto de la libertad espiritual, no podemos eludir nuestra responsabilidad histórica. Conciencia crítica, organicidad de conocimientos, afinamiento espiritual, todo ello es bueno procurar, a condición de no absolutizar los valores. Sin un fundamento trascendente de los valores, la cultura se viene abajo como falso ídolo. O el fundamento de los valores es Dios, o los valores cesan de ser tales. Los valores que expresa toda cultura nos remiten al fundamento de todo valor.

El mundo humano es un mundo cultural. Los entes culturales son expresivos, significantes, mediales. No son menos reales que los entes culturales. Tampoco cabría concebirlos como entes ficticios o convencionales. Hay diversos planos de realidad. El hombre habita en una realidad culturalizada, porque es, constitutivamente, un animal cultural. Toda la vida humana está inmersa en realidades culturales que nutren el pensamiento y la acción. Dentro de las realidades culturales nos encontramos con obras de arte, con normas, con relaciones, con vectores de sentido, con vigencias, con valores, con acontecimientos y con relaciones.

Las palabras humanas tienen una función vehicular. Sirven para la comprensión del pensamiento y del espíritu del otro. Son realidades expresivas y mediales que nos llevan a contenidos de clases diversas que ellas mismas no aprisionan. El material de un libro y un emblema, de un lenguaje, de un código de signos y de un programa cibernético, no se identifica con las complejas virtualidades de estos entes. Desde el punto de vista estrictamente material, un libro es sólo papel y tinta. Y sin embargo, advertimos desde el primer momento que en esa realidad física se da una realidad transmaterial. Todo ese conjunto expresivo nos lleva hacia un sistema total. Al significante se adiciona la relación, a la relación se adiciona el sistema cultural, el sistema cultural desemboca en el significado. La obra artística es incanjeable, singular, irreptible. Pero ese foco singular de expresividad se independiza de la intención de su autor –vida humana cristalizada– y logra una expresividad universal.

La normación impera lo mismo en las afinidades selectivas de las especies que en las afinidades químicas, en la prelación de fases en los procesos biopsíquicos que en la asociación de las etapas históricas. Y es que lo que realmente es viable es porque intrínsecamente está normado. Y más allá de las realidades normativas que presiden y regulan las realizaciones culturales, están los valores y las creencias.

Mientras las ciencias, la filosofía, el arte, el lenguaje, la técnica, los productos industriales y artesanales, los gestos, los ademanes, las expresiones y el ritmo vital son bienes temporales, la religión y la mística son bienes de eternidad. La cultura se puede manifestar en objetos y cosas, pero también en personas. Las relaciones amorosas y las constumbres morales son partes integrantes del mundo cultural, aunque no sean cosas. La filosofía es parte de la cultura, un sentido, pero es también, en otro sentido, reflexión sobre la cultura.

El hombre hace cosas y realiza acciones. Sólo el ser humano es capaz de cultura porque sólo él es interioridad, libertad y productividad. Las obras humanas están siempre permeadas de valor. En cierto modo, el valor del hombre se transmite a la obra de cultura: libro, cuadro y sonata. El valor incorporado en la obra cultural es supraútil. La obra cultural no brota en la existencia por sí misma, como hongo que irrumpiese en medio de la nada. Surge como un acto del existente concreto y participa de la valiosidad en el mundo. Las obras culturales emergen en una persona concreta de carne y hueso, pero

llevan el propósito de universalidad. Se habla de espíritu objetivo: útiles, signos, formas sociales, educación, y de espíritu subjetivo: autointelección, autorecuerdo, autovolición. La pura inmersión telúrica no es cultura. Después de distanciarse de la naturaleza, el hombre culturaliza la misma naturaleza. El peligro del "culturalismo" estriba en hacer de la cultura un vano fetiche.

La unidad del espíritu humano funda la unidad orgánica de la cultura. Trátase de un sistema de valores, referencias y estimaciones a las diversas culturas nacionales. Pero estas distinciones axiológicas no impiden hablar de la unidad de la cultura. La cultura tiene que ser juzgada con espíritu crítico y está siempre al servicio del hombre. Tenemos que estar por encima de nuestras obras. Pero nuestras obras –filosóficas, literarias, artísticas, científicas– nos deben conducir a alcanzar la unidad de la cultura y la formación cultural universal.

4. JERARQUÍA ENTRE LOS SECTORES DE LA CULTURA

Nuestro concepto actual de la cultura se ve enriquecido por todas las visiones que de la propia cultura han tenido las diversas épocas históricas y los diversos pueblos. No queremos renunciar a ningún concepto enriquecedor –aunque sea parcial– que no choque contra la verdadera idea de la cultura. En este sentido, no son antitéticas sino complementarias las concepciones de los griegos, de los medievales y de los modernos. Para los griegos, la cultura era, primordialmente, "la búsqueda y la realización que el hombre hace de sí, o sea de la verdadera naturaleza humana". La cultura griega estaba en estrecha relación con la vida social. La *paideia* y la *humanitas* preceptuaban la educación del hombre como tal. La cosmovisión medieval centrábase en la preparación del hombre para sus deberes religiosos y para su vida ultramundana. El renacimiento piensa que la cultura enseña a vivir bien y que la sabiduría tiene un carácter activo. De esta concepción empezó a derivarse el sistema de proyectos de vida colectiva. Francis Bacon hablaba de la cultura como de la "Geórgica del alma". Ahora se toma en cuenta más el producto que el producir. Y el producto de esta formación –así lo piensa el siglo XVIII– es la civilización. Kant define: "La producción en un ser racional, de la capacidad de escoger los propios fines en general (y por lo tanto de ser libre) es la cultura. Por lo tanto, solamente la cultura puede ser el último fin que la naturaleza ha tenido razón de poner al género humano" (162). Oswald Spengler apuntará que la civilización es el testigo inevitable de una cultura. Trátase de un conjunto de modos de vida de un grupo humano determinado, sin referencia a los valores. Se comprenderá el grave peligro que representa un modo de vivir –salvaje o civilizado– al margen de los supremos valores: verdad, bondad, belleza, santidad. La cultura –ni infrahumana ni sobrehumana– siempre ha sido, es y será unas ideas y unos valores que deben encarnar los hombres y que pueden plasmar en la naturaleza. En todas las direcciones de la vida se da una superación de la naturaleza por un esfuerzo humano a ella conducente: por eso hablamos de cultura científica (conocimiento de los entes materiales y mentales, cada vez más extenso y comprobado); cultura técnica (empleo diestro de las cosas en el dominio de la industria y de la agricultura); de la cultura moral y jurídica (valoración cada vez más refinada y acertada de lo conocido y actuado); de la cultura filosófica (reflexión fundamental sobre los últimos y más significativos problemas de la vida humana y del universo); de la cultura religiosa (culminación de la persona humana y de su vida temporal).

Las actitudes del hombre ante el universo, sus rasgos de ser y de obrar integran la forma nuclear de los estilos culturales de vida. "En una cultura viva –afirma Erich Rothacker– existe el influjo recíproco de las siguientes fuerzas: a) la fuerza sugestiva del estilo; b) la fuerza sugestiva que brota de los correlativos de este estilo; pues, todo cuanto ha sido informado por un estilo o se hizo perceptible desde una determinada actitud tiene el poder de hacer retornar el entendimiento de la perspectiva desde donde el contenido correlativo se hizo visible; c) el contenido correlativo comprende además de su componente estilístico otro componente objetivo, la perspectiva tiene algo de objetivo, ha revelado una nueva extensión de la realidad" (163).

Las culturas son estilos de vida que responden a determinadas cosmovisiones.

Es preciso establecer el equilibrio entre los valores espirituales y los valores materiales, con su natural jerarquía. Importa la armonía de las funciones culturales. "Una cultura –como advierte J. Huizinga– puede llamarse alta aunque no produzca técnica ni plástica; pero no si carece de misericordia" (164).

La cultura puede entenderse en devenir, como acción, y en acto, como efecto. La actividad espiritual que la produce está radicada en el hombre y no es nada diversa a él mientras no quede objetivada. La obra –material y espiritual– perfeccionada o transformada por el ser humano adquiere cierta independencia de su autor. Si la cultura brota del espíritu humano inteligencia, voluntad, emotividad superior, la causa eficiente de la cultura reside totalmente en el espíritu encarnado. En cuanto acrecienta o perfecciona al hombre o a las cosas exteriores, la cultura crea algo nuevo. En rigor, habría que hablar de cuasi-creación. El bien que el espíritu humano

se propone alcanzar mediante la cultura puede ser el bien espiritual que corresponde al propio hombre como hombre, o el bien de aspectos inferiores materiales del ser humano y de las cosas exteriores. La cultura no es realizable ni comprehensible sino por un espíritu. Entre los diferentes sectores de la cultura se da una jerarquía: la actividad técnica se subordina a la actividad artística, la actividad artística a la actividad moral, la actividad práctica-moral busca el último perfeccionamiento humano. La cultura moral, autónoma por su fin, sirve a la cultura de la vida contemplativa. Belleza, Bien y Verdad son metas definitivas, los tres trascendentales del ser que realiza el hombre como animal cultural. Cabe decir que el hombre como animal cultural se ubica entre el yo empírico –tal cual es– y el yo ideal –tal cual debe llegar a ser– por la posesión plenaria y permanente del bien infinito. Como ser itinerante, el hombre realiza su actividad cultural que es vida transitoria. Pero esta vida cultural transitoria es medio que prepara y dirige al hombre y su último fin, más allá del tiempo, en la vida inmortal. La verdad, la unidad, la bondad, y la belleza poseen caracteres trascendentales transitorios que no afectan a su esencia inmutable. Los caracteres históricos cambiantes, dependientes de situaciones y circunstancias, no alteran el núcleo de la esencia inmutable. La cultura pues, tiene una esencia permanente y una encarnación concreta cambiante, a través de la historia –época y lugar– y de sus actores.

5. SENTIDO ÓNTICO FINAL DE LA CULTURA

Como la Verdad, Bondad y Belleza –y también la utilidad de los medios que la encarnan– la cultura es inagotable en su esencia. En efecto –advierte Octavio N. Derisi– la verdad, bondad y belleza identificadas con el ser, son en última instancia, la Verdad, Bondad y Belleza del Ser de Dios y, como tales, infinitas. De aquí que ninguna encarnación humana de las mismas, ninguna expresión cultural –esencialmente finita– puede agotarlos; ya que, aun buscando la consecución de una determinada Verdad, Bondad y Belleza, lo que el hombre realmente busca en sus realizaciones culturales, muchas veces aun sin saberlo, es aquella Verdad, Bondad y Belleza infinitas a través de sus participaciones en que se refleja (165).

Sabiéndolo o sin saberlo, los hombres buscamos el Bien infinito en las formas limitadas de la cultura. Hay, en toda cultura humana, una nota de inagotabilidad que nos lleva siempre más allá de las realizaciones limitadas. Y hay, también, una nota de multiplicidad, de diversidad de los modos de formulación de la cultura que nos mueve a buscar una suprema unidad bella, buena y verdadera. No podríamos comprender verdades, bondades y bellezas relativas si no hubiese una Verdad, una Bondad y una Belleza absolutas que en Dios son uno y el mismo Ser.

6. ESTRUCTURA CULTURAL DE LA NATURALEZA HUMANA

La espontaneidad cuasi-creadora es esencialmente constitutiva a la naturaleza humana. La naturaleza humana no es una simple naturaleza cualquiera, sino una naturaleza abierta a un programa de vida y a una esfera de intersubjetividad; autoconsciente y responsable; virtual y autoplástica. Cabe decir, en este sentido, que la naturaleza humana incluye a la cultura, más aún, es propiamente cultura. La regularidad cíclica, fatal y clausa en sí misma, ha quedado relegada para la naturaleza no humana. El espíritu en condición carnal tiene una estructura específicamente cultural. Trátase de una estructura cultural abierta a varios esquemas de proyecto igualmente factibles en el tiempo, capaz de asumir responsablemente situaciones existenciales, apta para forjar nuevas posibilidades de ser, autotransformable y autocualificable, susceptibles de realizarse axiológicamente.

El ser humano, a diferencia del animal, se enfrenta a la naturaleza y se evade de sus influjos y amenazas. El animal, a diferencia del hombre, está ensamblado en la naturaleza sin portar jamás un sentido transfuncional y axiológico. El ser humano vive inestablemente abierto a todas las solicitaciones porque tiene una libertad de enfoque y se niega a centrarse totalmente en una actividad natural determinada. No cabe hablar del "desfondamiento" del hombre como lo pretende el Dr. Luis Cencillo, porque el hombre es un ser fundado, religado; podemos, en cambio, hablar de la extravasación de las necesidades biológicas en la tradición sociocultural. Todas las necesidades biológicas están mediatizadas por una cultura. Por eso el hombre se distingue del animal en el comer, en el beber, en el andar, en el dormir, en el trabajar, en el hacer el amor y en el morir. Lo cultural-histórico pervade lo biológico humano. Somos, en cierto modo, insolidarios con el resto de la naturaleza, desarraigados y libres. Podemos descubrir valores y realizar obras y conductas valiosas, pero también podemos destruir esas obras y esas conductas. Optar, elegir puntos de vista y métodos de pensamiento para regir nuestra actividad, es tarea cultural no exenta de riesgo. Ante condiciones que desconocemos hemos de comportarnos como si fuésemos absolutamente libres. Nuestra intimidad obligada a responder libremente en su dominio cuasi-absoluto está cercada de fronteras traspasables. "L'homme dépasse

infiniment l'homme", advirtió Pascal. La textura cultural del hombre es elástica e invita a ser traspuesta en sus nuevas configuraciones. Entre naturaleza y cultura hay tensiones antinómicas. Vivimos distanciados de lo inmediato y envolvente para crear unas bases económicas, éticas, estéticas, afectivas, sociales desde las cuales pensamos vivir mejor. Somos finitos, pero indefinidos. Nuevas posibilidades abiertas a ulteriores posibilidades surgen siempre ante el animal inconforme que es el hombre.

El caudal de bienes objetivados por el espíritu humano, y el ritmo y la expresión de ese mismo espíritu, en la realización de sus fines específicos, constituye la cultura. Simmel sólo advirtió la cultura objetiva: "la provisión de espiritualidad objetivada por la especie humana a lo largo de la historia". Pero existe también la cultura subjetiva: mundo de intencionalidades manifestadas en la personalidad de cada existencia humana. El espíritu que toma conciencia de sí mismo se realiza en el plano de la naturaleza –configurándola a imagen suya– y en el plano de las relaciones intersubjetivas y sociales. En el hombre, "ser es trascender" (F. Romero). Se trasciende en modos de comportamiento o en bienes objetivados. La cultura subjetiva se traduce en acervo personal de conocimientos, en perfeccionamiento del espíritu, en razón de vida, en misión personal. La cultura objetiva presenta un soporte material y un significado axiológico. Si la cultura se reduce a lo meramente "producido" o "material objetivado", la empobrecemos notablemente y la privamos de su fuente humana primordial, para cosificarla. Aunque los valores que exprese sean inespaciales e intemporales, toda cultura es histórica y no puede concebirse fuera del tiempo, del espacio y de la historia. A la luz del valor de la persona humana apreciamos el mundo de la cultura. La ordenación social de los individuos y de los grupos se realiza en forma gradual y jerárquica, de acuerdo con diferentes tablas de valores. Cuando el valor de lo santo y de lo religioso constituyó el centro que polarizó a todos los demás, se vivió una época teocéntrica. Cuando el valor económico polariza todos los demás –aunque no se llegue a reducir totalmente la verdad a lo útil– se vive en una época imediatista y pragmática. Los ciclos axiológicos en flujo existencial, con su peculiar *Weltanschauung*, son las unidades históricas denominadas civilizaciones. No todas las personas pertenecen a las mismas coordenadas estimativas. "Las fuerzas primordiales del espíritu circulan a través de las civilizaciones, vivificándolas como si cada una de ellas constituyese una nota de la orquesta sinfónica a la que pertenecemos, al mismo tiempo como compositores y como ejecutores", expresa Miguel Reale (166). Las diversas civilizaciones en el tiempo y en el espacio integran –van integrando– el patriotismo espiritual de la especie humana.

El hombre coloniza la naturaleza, la adapta a sus propias tendencias fundamentales. La cultura es "el mundo de las intencionalidades objetivadas". Todas las ciencias son bienes culturales; pero no todas las ciencias son ciencias culturales. Sobre el mundo natural dado, el hombre construye un mundo histórico. En ese mundo están ubicados los procesos culturales que tienen como fundamento la libertad. El hombre reacciona ante los estímulos naturales en concreción y actualización de su libertad. Por eso hay cultura. En cada una de esas reacciones se configura una síntesis consciente y libre. En este sentido cabe decir que la cultura es hija del poder del espíritu.

Desde Dilthey se dice: "La naturaleza se explica; la cultura se comprende". En un caso hablamos de nexos de causalidad; en el otro, de nexos de finalidad. Explicar un fenómeno es investigar y dar a conocer sus causas y sus variaciones funcionales, con todos sus nexos necesarios. Comprender un suceso humano o una obra cultural es envolverlo en la totalidad de sus fines y en sus conexiones de sentido. Las simples explicaciones causales son insuficientes para revelarnos adecuadamente la naturaleza del bien cultural. Para contemplar los bienes culturales en la integridad de sus sentidos y de sus fines, es menester vivenciar las conexiones axiológicas. Decir cultura es decir comprensión; y decir comprensión es decir valoración. De ahí que el elemento axiológico es la esencia de la comprensión de los bienes culturales.

El hombre que se enfrenta con la naturaleza tiene también su naturaleza –impulsos y resortes naturales– y su sobrenaturaleza. Por eso no se resigna a ser un mero huésped de la naturaleza; y menos aún un parásito. Porque es señor de la naturaleza, se enseñorea en ella y la canta, la elogía, la aprehende, la instrumentaliza, la imita para dominarla... La diviniza o se rebela ante ella, porque puede distanciarse, porque es un ser natural con un estrato de anti o supernaturalidad. Diríase que al hombre le suele gustar la naturaleza, pero no la ama. Porque está a disgusto con la naturaleza la convierte en otra naturaleza que es la cultura como historia y como civilización. En el mundo de la cultura, las cosas se humanizan y el hombre se realiza y va cumpliéndose. El espíritu humano progresa sobre la naturaleza que le resiste, se libera de ella y regresa a Dios. Pero en ese tránsito deja registros, y sueños, y proyectos, y designios... Desnaturalizándose, proyecta e inyecta sus afanes en un universo párvulo que culturaliza e historifica. Triunfo del cosmos sobre el caos. Pero triunfo siempre amenazado, porque aunque aventemos a la naturaleza fuera de las eras de la historia, con horca y bieldo, tememos siempre que vuelva, como nos lo recuerda un verso de Horacio. Desde el fondo del hombre asoma a veces el bárbaro que da el zarpazo y exhibe su crueldad bajo una cómoda y bella enramada de ideas jurídicas y morales. Hay en no-

sotros más animalidad indomesticada, más naturaleza incultivada de lo que presumíamos. Ningún animal odia. Destruye para comer o para defenderse. Sólo el hombre odia y destruye por odio. En esa destrucción nos falta la inocencia y la irresponsabilidad de la fiera. No basta vencer y someter a la naturaleza y a las cosas naturales. Lo propio de la misión y de la profesión del hombre es vencer al animal rudimentario, al egoísta que todo lo calibra por el interés. Ese primer deber metafísico del hombre como hombre responde al designio divino y al sobresentido de la historia. Con materiales de la naturaleza hacemos historia y cultura. La datividad de la naturaleza en sus seres, testimonia una ofertividad callada, un dinamismo ascencional que apunta al mundo de lo espiritual. Por intermedio del hombre, la naturaleza ingresa en la historia y en la cultura. Pero historia y cultura son un "venir de" y "un ir hacia Dios". Esencial axiotropismo y teotropismo de un ser que historifica y culturaliza su entorno cuando camina en el mundo iluminado por el amor.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(160) Ernest Cassirer. *Antropología filosófica*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, pág. 105.
(161) *Ibid.*, pág. 313.
(162) Manuel Kant. *Crítica del juicio*, Editorial Losada, pág. 83.
(163) Erich Rothacker. *Problemas de la antropología cultural*, Edit. Fondo de Cultura Económica, pág. 139.
(164) J. Huizinga. *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, 2da. Edición, Revista de Occidente, Madrid, pág. 36.
(165) Octavio N. Derisi. *Filosofía de la cultura y de los valores*, Editorial Emecé, Buenos Aires, pág. 124.
(166) Miguel Reale. *Filosofía del derecho*, Ediciones Pirámide, Madrid, pág. 197.

Capítulo 14

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

SUMARIO

1. Teoría del universo 2. Ordenación estructural del universo 3. La concepción científico-natural del mundo 4. Nuestro universo sensible visto desde la filosofía 5. Espacio y tiempo en el relativismo de Einstein 6. Espacio y tiempo 7. Exploración del universo material 8. Origen del universo 9. Orden universal.

1. TEORÍA DEL UNIVERSO

Nos hallamos implicados y complicados en el mundo, atareados, en el vivir diario y extasiados ante las cosas. Nuestro ser "consiste en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum* – como dice Zubiri–, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano". Habría que añadir a esta abertura horizontal las cosas mundanas, la abertura vertical a Dios que también es una situación originaria del hombre. Olvidados de nosotros mismos, disparados hacia el no-yo, usamos de las cosas que alivian temporalmente nuestra menesterosidad y nos ayudan instrumentalmente a realizar nuestros proyectos. Pero el mundo no es tan sólo el mundo a mano que sirve como útil, sino el mundo que está ahí, frente a nosotros, y que contemplamos admirados. Al satisfacer nuestras necesidades más apremiantes, hacemos un alto en nuestro atareado existir, para teorizar prefilosóficamente. ¿Qué son las cosas y cómo han de ser las cosas para que sirvan como instrumentos? ¿Qué es el mundo? ¿Quién soy yo? ¿Qué es ser? Llega un momento en que la pregunta por el ser de las cosas y por mi ser personal se radicaliza hasta el máximo: la cuestión sobre el ser. Y más allá del ser de los entes, la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, la habencia. Estamos ante un misterio: el misterio de la totalidad que me incluye y que incluye el ser de lo que se sabe. Pero además de ser *hay* poder ser, deber ser, no-ser relativo, por eso hablamos de la habencia, como de la totalidad de cuanto hay.

Me encuentro con la realidad reflejada y espejada en mi inteligencia. En este sentido cabe decir que padezco la realidad. Contemplo las cosas manteniéndome fuera de ellas y a cierta distancia. ¡Quién sabe, no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar –exclamaba Ortega en uno de sus cursos universitarios en Madrid–, no se oculta una máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¿Quién sabe si pensar en la vida no es añadir al ingenuo vivir un magnífico afán de sobrevivirla? Al partir de nuestro ser –implicado y complicado– en el mundo, estamos partiendo de lo que nos es presente. Lo falso sería reducir el conocimiento riguroso a puro sensualismo. No podemos negar la posible presencia de lo que por naturaleza misma es invisible; números, figuras, esencias, valores. Pensamos siempre más de lo que vemos. Pero estos pensamientos están fundados en intuiciones adecuadas y evidentes. Pensamos en algo porque ese algo se nos da en algún modo más o menos incompleto. Sin datos no hay conciencia de problema. Toda búsqueda presupone una realidad problemática y está orientada metafísicamente a esclarecerla.

La realidad sensible es complejidad de partes y de momentos, cada uno de los cuales remite a otro y está en

función de la totalidad. El universo es únicamente en cuanto es uno: y es uno porque deriva –apunta el maestro Eckhart– "de lo uno simple... de lo que es uno primero e inmediatamente" (167). "Todas las cosas están unidas en lo Uno de donde provienen, en lo Uno en que son y en lo Uno para el que son" (168). En otras palabras: la totalidad es tan sólo en cuanto vive y se introduce en el Ser eterno. Más allá de la consideración empirista y fenomenista de las cosas se da la intuición metafísica de un universo donde la simpatía y la armonía universal de las cosas son señales externas –texto cifrado– de una Unidad más honda e invisible.

¿Qué hay indubitablemente en el universo? Yo me represento en el universo. Pero, ¿qué certidumbre puedo tener de que a mi representación corresponda algo, de que exista ese universo allende mi representación? Por lo pronto hay que decir que el universo que me represento no es mi peculiar y subjetivo representarlo, sino lo representado. El error del idealismo estriba en no advertir que mi representar depende también de que exista el universo. Goethe apuntaba genialmente: "Alles was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles was im Objekt ist, ist im Subjekt un noch etwas mehr" (169). "Todo lo que está en el sujeto, está en el objeto, pero éste es algo más. Todo lo que está en el objeto, está en el sujeto, que también es algo más". El universo no se evapora en actos de conocimiento; antes bien, éstos lo dejan intacto en su carácter de tal. Lo ontológico tiene sobre lo gnoseológico independencia y prioridad.

La multiforme complejidad de todo cuanto hay puede parecer, a primera vista, como un abigarrado torbellino de cosas heterogéneas sin articulación. ¿Pluriverso o universo? Hay miles y miles de cosas, múltiples acepciones de la palabra ser. ¡Cierto! Pero todas ellas están referidas a algo, o a algo que es, porque de otra manera sería imposible que nos estuviésemos ocupando de ellas. Las cosas, por diversas que sean, se me presentan si no basadas en mi vida, sí por lo menos articuladas en ella. El principio de la multiplicación de la realidad es evidente. La nueva ontología, en Alemania, ha puesto de relieve que no hay meramente una especie de realidad, sino una multiplicidad de especies: esferas, subesferas y capas. Aloys Müller, por ejemplo, señala cuatro esferas de la realidad:

1. *La esfera de los objetos que son reales*. Se divide en dos subesferas: la de los objetos físicos y la de los objetos psíquicos. Esta esfera posee diversas capas: el mundo amanual –aquel en que vive y se maneja ateoréticamente el hombre ingenuo– y el mundo percibido y el mundo de la ciencia dividido en las subcapas de la ontología, de la ciencia natural y de la física.
2. *La esfera de los objetos que poseen supraser*. Se caracterizan por ser inexperimentales por principio, aunque inferibles partiendo sólo de lo experimentable.
3. *La esfera de los objetos ideales*, como números, círculos, relaciones, etc.
4. *La esfera de los valores con sus cuatro subesferas*: valores lógicos, éticos estéticos y religiosos.

No es nuestro propósito entrar a discutir la división propuesta por Aloys Müller. Aunque sea cuestionable la denominación de "supraser", que le otorga a determinados objetos, y mucho habría que decir –y hemos dicho ya en otros libros– sobre la pretendida separación entre las esferas del ser y del valer, por ahora nos importa destacar que la multiplicidad de esferas de lo real no escinde o desgarra la realidad en regiones abismalmente separadas. Trátase de esferas articuladas, fundidas, ajustadas coherentemente unas a otras. Estamos en un Universo caracterizado por dos notas: no-separación de sus esferas y coherencia de sus regiones. La analogía es el principio de orden unitario que rige la realidad entera. Por diversas que resulten las esferas de la realidad, todas ellas son formas de la realidad que la determinan en su especie –igualdad de función–, guardando una conexión o unidad fundamental entre sí. Hay una común referencia al ser de los entes y a la habencia, y un nexo gnoseológico en virtud del cual la intuición no sensible – de los objetos ideales y de los valores– presupone ineludiblemente la intuición sensible. Pero, ¿habrá una ordenación estructural del Universo?

2. ORDENACIÓN ESTRUCTURAL DEL UNIVERSO

Todo hombre, por el hecho de serlo, tiene una concepción natural del mundo. Basta con abrir los ojos para contemplar una semiesfera ante nuestros órganos visuales y un semicírculo ante nuestros pies. Este horizonte, de unos seis a ocho kilómetros, se completa al girar media vuelta. El semicírculo se convierte en círculo entero del horizonte y la semiesfera se integra en la bóveda celeste aparente. Tres planos, que nos sirven para distinguir derecha e izquierda, arriba y abajo, delante y detrás, se encuentran en el punto de intersección a la altura del ojo. Los conductos circulares del oído interno –órgano del equilibrio– registran las desviaciones de esos planos. El ámbito auditivo y el táctil colaboran también a esta concepción natural del horizonte terreno, de la bóveda celeste. Pero toda esta

descripción del ambiente humano es pre-científica y no corresponde a la circunstancia real. Ni el cielo es una esfera, ni la tierra es un círculo perfecto.

Entre los siglos XIV y XVII se constituye la concepción científica del mundo, al medirse y determinarse matemáticamente las leyes del movimiento celeste y de la caída de los cuerpos. La ciencia de la vida se va desarrollando sobre la base de tres ideas madres: la especie, la naturaleza exterior, la naturaleza interior. Aparecen las interpretaciones unilaterales, las simplificaciones inadmisibles: el materialismo hace del universo un todo "corporalizado"; el biologismo deja "vitalizado" todo el conjunto; el idealismo subjetivo reduce el universo a su teoría del espíritu; el idealismo objetivo hace del universo un "hombre en grande" con su teoría del espíritu-naturaleza. "¿Cómo ha podido llegarse a esas aberraciones? –se pregunta A. Dempf–. Es que sobre las ciencias fundamentales del mundo se han elevado unas superestructuras acríticas. Sobre la física, una meta-física; sobre la biología, una meta-biología, sobre la psicología, una meta-psicología. En pleno fervor hacia una rápida interpretación unitaria del mundo, las tres se han arrogado las funciones de la única Metafísica con mayúscula y se han enzarzado inmediatamente en hechos incontables... Y la crítica de la cosmovisión puede afirmar que esas precipitadas superciencias no son más que un abuso de las facultades humanas, porque tienden a construirse una imagen conjunta del mundo a partir solamente de unos pocos conocimientos" (170). ¿Cómo captar la totalidad real? ¿Cuál es la ciencia que nos puede brindar la ordenación estructural del universo, con todos sus sectores de lo real? La filosofía de nuestro tiempo trabaja afanosamente –especialmente en Alemania– por brindarnos una ordenación de todas las esferas o sectores de la realidad. Vale la pena consignar, en apretado resumen, sus grandes resultados.

Nicolai Hartmann ha fecundado casi todas las ciencias con su gran concepción de una jerarquía, que mucho se aproxima, por cierto, a las series escalonadas de la realidad –reinos de la materia muerta, plantas, animales, hombre– del gradualismo de la filosofía medieval cristiana. Su nueva ontología abarca tanto el ser psíquico y espiritual como el de la naturaleza. Como supone que el espíritu no está fuera del mundo, concluye que le pertenece por entero y que "tiene su misma temporalidad, el mismo nacimiento y muerte que las cosas y seres vivos" (171). Existen cuatro estratos principales –lo físico, lo biológico, lo psíquico, lo espiritual– que describen el perímetro de los diversos aspectos ontológicos del mundo real. Todo estrato tiene sus categorías ontológicas particulares. "Los estratos de lo real –afirma Hartmann– no sólo se superponen en la unidad del mundo, sino también en las estructuras de los grados superiores; y, por cierto, de tal modo que siempre los estratos inferiores están contenidos en las estructuras superiores. Es manifiesto que esta relación no es reversible. El organismo no puede existir sin átomos ni moléculas; pero éstas pueden ser sin ellos. Por eso, el hombre contiene en sí mismo todos los estratos ontológicos y sería una hueca abstracción considerarlo unilateralmente, como si sólo se tratara de un ser espiritual. La entera estructuración estratificada del mundo se repite, empequeñecida, en las formas supremas del mundo real" (172). Tras de elaborar una teoría de la diferencia categorial existente entre los estratos –con innegable riqueza en exigencias, temas y análisis– Hartmann se ocupa de la conexión entre los estratos. Las categorías inferiores son, desde el punto de vista de la determinación, más fuertes que las inferiores. Lo físico es más fuerte que lo biológico; lo biológico es más fuerte que lo psíquico; lo psíquico es más fuerte que lo espiritual. El estrato ontológico superior no puede existir sin el inferior; pero éste puede ser sin aquél. Las categorías inferiores sirven tan sólo de materia o fundamento del ser de las superiores, pero sin determinar su peculiaridad ni su superioridad. El *novum* del estrato categorial superior es por completo "libre" frente al inferior. Desgraciadamente, las estructuras fenomenológicas que el análisis revela no están enraizadas en la habencia. El ser de Hartmann, modelado sobre el viejo y superado concepto de la materia física, es un todo compacto e indiferente. La trascendencia de los actos humanos y la trascendencia de Dios caen en la nada. El *Ens realissimum* se convierte, en la *Neue Wege der Ontologie* de Hartmann, en el más fortuito y casual de los seres. Se niega la verdadera trascendencia. El todo real del universo aparece sin último fundamento.

Por separados que parezcan los estratos de la realidad –lo inorgánico y lo espiritual, por ejemplo– se aproximan y se asemejan en la analogía de la propia realidad. La estructuración cósmica del gradualismo, con su depender material de los tramos del ser, puede llevar –y de hecho ha llevado– a interpretaciones erróneas que instauran una ley cualitativa unitaria. La Teoría del Universo queda trunca sin una teología natural y sin una antropología filosófica. Si el universo no es espacialmente infinito, ni la vida en el mundo eterna, ni el espíritu del hombre es creador de planetas, el universo deja de ser autónomo, suficiente, infinito, necesario.

3. LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICO–NATURAL DEL MUNDO

Todo saber es saber del intelecto. El saber científico–natural del mundo investiga metódicamente los diversos sectores de la naturaleza, de acuerdo con sus respectivos órdenes. Y aunque estos órdenes no se dejen

comprender exhaustivamente –por lo menos hasta ahora–, es lo cierto que el hombre no puede renunciar a construir, con los materiales que las ciencias empíricas le proporcionan, una concepción unitaria del mundo.

Partamos de un hecho indubitable: hay un mundo. Un mundo que se comporta siempre de un modo determinado, sujeto a una cierta regularidad. Un mundo frente al cual estamos o, mejor dicho, en el cual estamos. ¿Acaso la apariencia de este mundo coincidirá con su íntima consistencia? Las cosas materiales aparecen con una forma determinada y con una dureza peculiar. Nuestro cuerpo capta colores, olores, sabores, sonidos y temperaturas. Pero la física nos advierte que esa materia compacta, que creemos captar por medio de nuestros sentidos, se resuelve en "repartición de la energía en el espacio y leyes de su compensación –observa Hans Driesch–, sea que a las fuerzas físicas se añadan o no ciertas fuerzas vitales". (173). La duda, que surge después de que tomamos conciencia del error o de la posibilidad del error, nos conduce, con el auxilio de las ciencias, a una purificación de nuestra cosmovisión. Pero la duda muerde en los hechos, nunca en las verdades lógicas y matemáticas. No puedo dudar, por ejemplo, de que tengo la vivencia de algo, puesto que la misma duda supondría la experiencia vivencial. Y ese algo muestra una cierta conexión. Descubro un orden de significaciones con saldo problemático. Prescindiendo por ahora de ese residuo de ininteligibilidad, me importa destacar que sin algo que aparezca no puede haber aparición o fenómeno. Lo real se nos impone. El *nóumeno* es el fundamento del fenómeno. No importa que las apariencias no siempre coincidan con las esencias. En todo caso, estas mismas apariencias tienen su base en una realidad. Detrás de toda experiencia está siempre una realidad que no tiene que ser, forzosamente, material.

Así como el movimiento presupone lógicamente algo que se mueve, la "energía" de los físicos presupone un portador de la energía. Esta naturaleza material tiene, en su efectividad una ley expresable en un sistema de ecuaciones. Todo acontecer tiene su fundamento en un proceso anterior. Causalidad que no tiene por qué ser entendida en un sentido mecanicista. La vida y lo psíquico se burlan de toda mecánica. Mérito del "vitalismo" de Hans Driesch es el haber advertido que "ciertos cuerpos materiales, los inanimados, están sometidos a una legalidad aditiva, y otros, los organismos, a una legalidad totalizante" (174). Mientras que los átomos inanimados forman una "suma" o unidad de acción efectiva, el organismo es una totalidad o "fuerza totalizante". Evolución sólo puede haberla, en rigor, dentro de la embriología y la regeneración. Pero la realidad –no hay que olvidarlo– es una y nada hay fuera o además de ella. "El curso de la naturaleza –apunta E. Grassi– es la naturaleza como totalidad en que todo se realiza, tanto lo no–viviente como la vida; toda experiencia y con ella toda experiencia descubierta en las conexiones de la naturaleza viviente e inorgánica, demuestra solamente un recorte de esta naturaleza como totalidad. Este recorte fue denominado con el vocablo *griego diestema*, esta expresión significa aquello que se encierra entre un comienzo elegido y un fin elegido. Las ciencias particulares de la naturaleza investigan estas aristas, y lo objetivo que las diferencia en cada uno de estos recortes –exactamente como el recorte mismo– es solamente un momento del curso de la naturaleza en su totalidad. Y tras los límites de las distintas especialidades científico–naturales se halla la unidad de una totalidad de realidades a la cual –cada una en su orden– contribuyen todas ellas" (175). El mundo como totalidad no puede ser reducido al proceso vital o al proceso físico o al proceso espiritual. Cualquier exclusivismo en el punto de vista, fracasa por unilateral.

La teoría electrónica ha unificado, en cierto modo, a la física y a la química. Los átomos químicos no son –como se creía– unos corpúsculos, sino unas constelaciones de electrones. Con sólo quitarles un electrón, los átomos químicos cambian sus cualidades. La cualidad química depende, en consecuencia, no ya del peso del átomo sino de la pauta dinámica (rítmica) que forman los electrones que lo integran. "Esta idea de la pauta rítmica, como un eslabón entre la cantidad y la cualidad, resulta importante en la teoría moderna de la naturaleza –observa R. G. Collingwood– no sólo porque nos provee de una conexión entre esas nociones hasta ahora inconexas, sino lo que es mucho más importante, porque presta una nueva significación a la idea de tiempo". De aquí se sigue qué, "dentro de un determinado momento del tiempo, el átomo no posee en modo alguno esas cualidades; únicamente las posee en un espacio de tiempo lo suficientemente amplio para que se cumpla el ritmo del movimiento" (176). En otras palabras: no podemos separar lo que la materia (inorgánica u orgánica) es de aquello que hace. Esta idea de proceso o actividad –tan parecida a la vida– ha incitado a Whitehead a declarar "que el conjunto de la realidad es un organismo" (palabras que no hay que entender literalmente); y a Alexander le ha llevado a descubrir el tiempo "como el alma de la cual el espacio es el cuerpo". Habría que meditar, no obstante, si podemos aceptar, sin más, la afirmación de Whitehead: "la actividad y el cambio son la realidad. En un instante nada hay. Cada instante no es más que un modo de agrupar realidades. Por lo tanto, como no hay instantes, concebidos como entidades primarias simples, no hay naturaleza en un instante" (177). A mí me parece que la actividad y el cambio están en la realidad, pero no son toda la realidad. En un instante hay, por lo menos, una pauta rítmica, una disposición estructural que es, en suma, un modo de ser.

La física reciente, a diferencia de la física newtoniana, nos advierte que "ninguna partícula de materia se pone jamás en contacto con otra partícula. Cada partícula se halla rodeada por un campo de fuerzas, concebido por analogía con el campo magnético; y cuando un cuerpo rebota sobre otro no se debe al choque con él, sino a una repulsión análoga a la que hace que los polos nórdicos de dos agujas magnéticas se repelen entre sí". Ha desaparecido el viejo dualismo entre materia y éter. Pero queda el átomo –foco de actividad– relacionado con otros átomos. El átomo, en relación consigo mismo, es un proceso que se autodesenvuelve y se autoconserva. Porque existe en sí, durando y permaneciendo, cabe aplicarle el concepto metafísico de sustancia. El proceso cósmico, con sus diversos órdenes, no se mueve en un ciclo eternal. La evolución, insoslayable a todas luces, nos insta a plantearnos el problema del origen y del fin del universo. Y aquí estamos, qué duda cabe, ante un problema filosófico. Examinemos, pues, filosóficamente, nuestro universo sensible.

4. NUESTRO UNIVERSO SENSIBLE VISTO DESDE LA FILOSOFÍA

La naturaleza sensible se presta a dos tipos de análisis: análisis empiriológico y análisis ontológico. El primero se orienta hacia lo observable y lo mensurable, hacia las operaciones físicas a efectuar en determinadas condiciones. El segundo se orienta al ser inteligible de los entes y a la habencia, hacia la esencia, aunque recaiga sobre el ser sensible, y a la totalidad de cuanto hay.

La filosofía de la naturaleza no puede ni debe agotar el detalle de los fenómenos. Examina el ser, en cuanto mutable, no en cuanto ser de los entes. Inferior a la metafísica, porque no se mantiene en el primer grado de visualización ideativa, la filosofía de la naturaleza investiga el universo material en su devenir y en mutación, en la interacción de los cuerpos y en el orden de la vida. Utiliza hechos científicos, pero desentrañando siempre su valor filosófico.

En los cuerpos encontramos propiedades pasivas –geométricas–, al lado de propiedades activas –dinámicas–. Ejemplos de las primeras: cantidad, inercia, pasividad, etc. Ejemplos de las segundas: electricidad, calor, afinidad química. Encontramos, también, la extensión, que es la fuente de la multiplicidad y de la divisibilidad de los cuerpos, y algo que no es extenso: la esencia, que es el fundamento de la unidad corpórea. ¿Acaso estas propiedades opuestas –pasividad, extensión e indeterminación de una parte, y actividad, unidad y determinación de la otra– no están implicando, en el sujeto, unos principios diferentes –materia y forma– que correspondan a las propiedades opuestas expresadas? ¿Y cómo explicar los cambios sustanciales de los cuerpos –combinaciones– sin acudir a la teoría de la materia –parte cuantitativa que pemanece– y de la forma –parte cualitativa o específica que cambia? Mientras que en la mezcla no sobreviene una forma sustancial nueva –se mantienen las mismas propiedades específicas– en la combinación desaparecen las propiedades específicas anteriores para dar lugar a otras nuevas. Esta diferencia entre combinación y mezcla puede explicarse, filosóficamente, por las nociones de materia y de forma. También los principios de la química moderna: el de la conservación de la masa ("la masa permanece inalterable a través de las modificaciones que el cuerpo experimenta"), y el de "nada se crea, nada se pierde" se iluminan a la luz de la teoría hilemórfica. Teoría que afirma la existencia de dos principios sustanciales distintos e irreductibles: la materia y la forma, que por ser incompletos se reúnen para integrar el cuerpo natural. La materia, elemento pasivo y absolutamente indeterminado, es aquello de que está hecha una cosa. La forma, elemento activo y determinante, es como la idea viva de la cosa. Equidistante del atomismo –que sólo acepta la noción de materia– y del dinamismo –que sólo admite la noción de forma o energía– el hilemorfismo se presenta como la doctrina más conforme con los hechos y con la ciencia moderna y, por lo mismo, como la más sólida. Los términos filosóficos materia y forma no coinciden, por cierto, con los términos científicos materia y energía. Por materia entienden los científicos el compuesto material, el cuerpo ya constituido; por energía comprenden las fuerzas mecánicas, físicas, químicas e intraatómicas (cualidades); y la energía radiante (materia imponderable).

Visto desde la filosofía, nuestro mundo en movimiento –desde el átomo hasta el astro– aparece como animado por la interrelacionalidad, por la participación del espíritu en la materia. "Y este mundo –apunta Jacques Maritain– es un mundo de contingencia, de riesgo, de aventura, se irreversibilidad; tiene una historia y un sentido del tiempo; las gigantes estrellas disminuyen, se extenúan y se apagan poco a poco; después de millones de años, un formidable capital inicial de orden dinámico y de energía, tiende hacia el equilibrio, se desgasta, se prodiga, produce maravillas yendo hacia la muerte. Si bien los filósofos han abusado mucho del principio de la entropía, tienen, sin embargo, el derecho de subrayar esta significación profunda que tan perfectamente concuerda con la noción, no astronómica sino filosófica, que del tiempo nos ha dejado Aristóteles: *quia tempus per se magis est causa corruptionis quam generationis*. Y tiene asimismo el derecho de señalar de qué modo la excepción natural a la ley de degradación de la energía (aplicable a

todo el universo de la materia) operada en el menor de los organismos vivientes, indica en forma muy significativa el umbral en el que algo ingrávido, orientado hacia un singular destino metafísico, y que se llama alma, traspasa la materia e inaugura un mundo nuevo" (178). Esto quiere decir, en otras palabras, que vivimos en un universo consistente y abierto hacia los demás por la inteligencia y el amor: el universo de la persona. Los cuerpos inanimados y vivientes ascienden gradualmente hacia formas con mayor individualidad y con mayor concentración de unidad compleja. Aun así, seguimos dependiendo del universo. Nuestra dependencia cósmica es doble: 1) del universo material tomamos los elementos químicos sin los cuales no se formaría y no funcionaría nuestro organismo; 2) en el universo material –que ejerce sobre nosotros todo móvil– recorre determinado espacio en cierto tiempo; 3) alguna relación guardan espacio y tiempo con la noción de distancia, desde el momento en que nos referimos a acontecimientos distantes y a ciudades distantes; 4) tiempo y espacio tienen, en nuestra conciencia, una función englobante: el tiempo encierra todos los acontecimientos y el espacio engloba todos los cuerpos (idea vulgar); 5) no hay cosa que no tenga a la vez, su "aquí" y su "ahora", sus determinaciones concretas espacio-temporales; 6) en la presencia, en el "ya está aquí", se da una trabazón entre el espacio y el tiempo.

Todos los intentos de reducir el tiempo al espacio o el espacio al tiempo han resultado frustrados. Mientras el tiempo se funda en la duración de los seres, el espacio se basa en la extensión de los cuerpos. Los momentos del tiempo son sucesivos, existen los unos después de los otros; las partes del espacio, en cambio, existen a la vez, son simultáneas. El tiempo mide no solamente cuerpos, sino también fenómenos psicológicos; el espacio mide, tan sólo, cuerpos materiales.

La mutua conexión de espacio y tiempo se pone de relieve en el movimiento. No se puede transitar por un camino sin cierto tiempo. Pero caminos iguales se recorren en menos tiempo, aumentando la velocidad. Ambos conceptos se hallan yuxtapuestos y alcanzan su unidad en el ser. Podemos medir el espacio por el tiempo y el tiempo por el espacio, pero no podemos, desde un punto cero absoluto, realizar mediciones absolutas. "Jamás podremos nosotros –expresa August Brunner– conocer el ser concreto, sino únicamente momentos abstractos extraídos de él. El espacio, y muy particularmente el tiempo, pertenecen a los seres existentes, es decir, a los concretos, y son la expresión externa, no la razón intrínseca, de la concretidad del ser de cada ente" (179).

La noción concreta de extensión, que sirve de base al espacio, es un modo de ser de la substancia corporal, que le hace tener partes exteriormente. La cantidad, fundamento de la extensión, hace que la substancia, en su orden interno, cuente con partes. Y estas partes se hacen externas, limitando al cuerpo, por la extensión. La noción concreta de duración será sucesiva o temporal cuando transcurra por momentos –antes, ahora, después–, y será simultánea o eterna cuando todo esté presente, sin pasado ni porvenir, a un acto puro.

En los elemento últimos del mundo físico, según la doctrina de los *quanta*, impera la discontinuidad. En el interior del átomo, la energía es asimilada y emitida de manera discontinua. Ya no podemos imaginarnos los movimientos de los átomos regulados por leyes semejantes a las que gobiernan los movimientos de los planetas. El átomo no es inmutable, ni simple, ni permanente como lo creyó el materialismo y el mecanicismo.

Heinsenberg, con su "principio de indeterminación", nos asegura que no podemos conocer simultáneamente la colocación y la velocidad de una partícula. Sir Arthur S. Eddington explica: "Suponed que (en condiciones ideales) pueda observarse un electrón con la ayuda de un microscopio poderoso y determinar la posición de aquél con gran precisión. Para poderlo ver es menester iluminarlo; así la luz proveniente de esta iluminación alcanzará nuestro ojo. Lo menos que el electrón podrá emitir será un cuanto. En esa emisión el electrón recibe de la luz un impacto cuya intensidad no podemos prever; sólo podemos indicar las probabilidades respectivas de las diferentes intensidades de los impactos. Así la condición necesaria para estar seguros respecto a la posición del electrón consiste en perturbarlo de una manera que no podremos calcular, lo cual nos impedirá conocer el momento que tenía... Estamos en un dilema; podemos mejorar la determinación de la posición con el microscopio utilizando luz cuya longitud de onda sea más corta, pero esto propicia un impacto más fuerte al electrón y perjudica la subsiguiente determinación del momento" (180).

5. ESPACIO Y TIEMPO EN EL RELATIVISMO DE EINSTEIN

Albert Einstein, con su teoría de la relatividad, modifica la concepción clásica de un espacio absolutamente inmóvil y de un tiempo absolutamente constante. En su teoría, espacio y tiempo están ligados inescindiblemente, formando un continuo cuatridimensional o continuo espacio-temporal. Espacio y tiempo son relativos al sistema de referencia. Es preciso referirnos a la velocidad del sistema en el que se halla ubicado el observador para determinar los intervalos espaciales y temporales. Las medidas de las distancias espaciales y de los intervalos temporales no coinciden cuando los sistemas de referen-

cia son diversos. Dos mismos acontecimientos pueden ser, para dos observadores ubicados en diversos sistemas de velocidad, simultáneos para el uno y sucesivos para el otro.

De las conclusiones adelantadas por Einstein, Ninkowsky y otros epígonos de su sistema, relacionadas con puntos de vista filosóficos, se han apuntado principalmente las siguientes:

1o. El tiempo no es absoluto, sino relativo al movimiento; es una función del movimiento y cambia con éste. Por otra parte, el tiempo no es universal ni uniforme, sino que hay un tiempo local para cada sistema en movimiento.
2o. Tampoco es absoluto el espacio, sino relativo a la velocidad del movimiento, de modo que se acorta proporcionalmente a éste.
3o. Las dimensiones de los cuerpos son igualmente relativas al movimiento y disminuyen en proporción de la velocidad. En cambio, la masa de los cuerpos aumenta con la velocidad.
4o. Hay una íntima fusión entre espacio y tiempo, hasta el punto de que no tiene sentido el uno sin el otro. Esto lo enseñó en su teoría de la relatividad restringida (esto es, restringida al movimiento rectilíneo y uniforme). Años más tarde en su teoría de la relatividad generalizada (generalizada al movimiento acelerado), concibió el universo espacio-tiempo, admitiendo un universo de cuatro dimensiones: las tres del espacio real y la del tiempo (181).

Desde el punto de vista filosófico, que es el que nos interesa, Einstein, al no admitir un espacio y tiempo absolutos en el sentido newtoniano, admite implícitamente que espacio y tiempo no son substancias o seres en sí, sino accidentes de relación carentes de una medida intrínseca. No hay cuerpos absolutamente inmóviles en el universo físico. Puntos de vista, todos ellos, que parecen fundados y que pueden admitirse sin ninguna dificultad.

Es preciso advertir, no obstante, que la teoría de la relatividad es una teoría científica válida mientras no contraríe hechos científicamente comprobados o principios de la sana razón. Y hay algunas conclusiones del relativismo que, exageradas, contrarían a la experiencia y a la razón. Faria en el terreno filosófico, ha apuntado algunos puntos de vista erróneos del relativismo einsteiniano:

1o. No es aceptable que el espacio se abrevie en razón del movimiento, ni que el tiempo se encoja o dilate en el sentido de Einstein.
2o. Ni el espacio ni el tiempo cambian con relación al movimiento, en el sentido de que se abrevien o alarguen en sí mismos. El relativismo invierte los términos al plantear el problema. Es el movimiento el que cambia con relación al espacio y al tiempo. Su medida, o sea su velocidad se modifica, esto es, se abrevia o alarga, según que gaste más o menos tiempo en recorrer determinado espacio.
3o. El relativismo llega a conclusiones contrarias al sentido común: repugna biológicamente que una madre llegue a ser más joven que su hijo.
4o. El relativismo confunde el sentimiento psicológico del tiempo con el tiempo real.
5o. La identificación del tiempo y del espacio es inadmisible, puesto que en el espacio hay continuidad de extensión simultánea, mientras que en el tiempo hay continuidad de duración sucesiva.
6o. No puede admitirse el espacio de cuatro dimensiones –salvo como abstracción o símbolo algebráico– porque además de que lo temporal es de naturaleza diferente, no podemos representarnos geométricamente el espacio de cuatro dimensiones, ni mucho menos podemos admitir el espacio tetradimensional como una realidad actual.

Un filósofo de nuestros días, versado además en física-matemática, ha comentado irónicamente: "Ahora con la relatividad, el espacio se ha engullido al tiempo, y el relativista, satisfecho, mide" (Caba). Una vez expuesta la teoría einsteiniana, vayamos a una consideración personal sobre el espacio y el tiempo.

6. ESPACIO Y TIEMPO

Todo cuanto tocamos y cuanto vemos es extenso. Y lo extenso ocupa un lugar determinado. Luego la noción de espacio nos es suministrada por nuestros sentidos externos: el tacto y los ojos. También la noción del tiempo proviene, en parte, de nuestros sentidos externos que nos muestran la sucesión de hechos y fenómenos que ocurren en la naturaleza (por ejemplo: sucesión del día y de la noche). A los datos proporcionados por los sentidos externos se suma un hecho de nuestra conciencia psicológica: nuestro cuerpo tiene una extensión determinada y nuestras vivencias psíquicas se suceden unas a otras.

Aunque diversas, las nociones de espacio y tiempo se nos presenten íntimamente implicadas: 1) recorrer una distancia y ocupar un lugar suponen un determinado tiempo; pero a su vez el transcurso del tiempo no se puede realizar, para un ser humano, sino en determinado lugar; 2) nadie puede recorrer una distancia sino en determinado

tiempo. Antes del estudio filosófico del universo físico, es preciso ofrecer un estudio científico de los cuerpos que servirá de base a la cosmología. Y la cosmología como las restantes disciplinas filosóficas, está al servicio del hombre, como un instrumento de perfección y de salvación.

El universo físico se nos presenta lleno de cuerpos, de sustancias materiales que percibimos por los sentidos y que están dotadas de ciertas propiedades: extensión, peso, figura, divisibilidad, calor, electricidad, afinidad química, sonido, etc. Los cuerpos simples o elementos tienen diferentes propiedades específicas. Conocemos hasta ahora, alrededor de 92 elementos. Con estos elementos se forman los compuestos: astros y cuerpos terrestres sometidos a la acción de la gravedad. Además de esta materia ponderable es posible que exista el éter o la materia imponderable que llena el espacio, incluso los intersticios que separan las moléculas entre sí. Sin peso apreciable y dotado de gran sutileza y movimiento, el éter tiene como papel, al decir de un sabio, "servir de sujeto al verbo ondular".

Las tres grandes leyes de la conservación de la materia, de la masa y de la energía, reconocidas por la física a fines del siglo pasado, han sido contradichas, al menos en parte, por la ciencia de nuestros días. Antes se decía: 1) "El contenido del universo es constante"; 2) "La masa permanece inalterable a través de las modificaciones que el cuerpo experimenta"; 3) "La energía no desaparece, sino que se cambia en alguna otra de sus formas" (en sistemas encerrados). Hoy día se reconoce: 1) "La materia puede ser destruida, o sea, puede convertirse en energía radiante"; 2) "La masa no es inalterable, sino que varía con la velocidad; 3) La energía se degrada". En efecto, la ley de la entropía, descubierta por Carnot, nos enseña: "Las energías se degradan, esto es, se transforman en energías inferiores cada vez menos reversibles, y propenden al equilibrio térmico estable, en que toda nueva transformación sería imposible". Al degradarse la energía y al tender a desaparecer, ¿Cómo seguir hablando del progreso indefinido de nuestro mundo?

Los cuerpos experimentan fenómenos físicos que no entrañan alteración en su naturaleza y propiedades –calor, sonido, electricidad, magnetismo–. Hay varios modos de considerar el espacio y el tiempo: a) como medida (distancia y duración) entre los seres; b) como medida (extensión y duración) dentro del mismo ser; c) como conjunto dimensional de todos los seres en su extensión y en su duración. Las tres relaciones de medida, antes expuestas, nos están evidenciando que el espacio y el tiempo son reales, puesto que miden a seres reales. Pero cabe suponer un tiempo y un espacio posibles si uno de los seres no es real. En la hipótesis de que no hubiese cuerpos qué medir, no habría ni espacio ni tiempo reales o posibles. Se dice que en este caso habría un espacio y un tiempo imaginarios. Imaginación, pensamos nosotros, carente de sustentación en la realidad. Esos inmensos receptáculos –tiempo y espacio– que subsistirían aun cuando no hubiese cuerpos, son como las alas de las aves que imaginésemos prescindiendo de la existencia de las mismas aves.

Del hecho de que adquiramos las nociones de espacio y tiempo por medio de la conciencia psicológica no se deriva que estas nociones sean subjetivas. Las nociones de extensión y duración no tan sólo las intuimos en nosotros mismos, también en el mundo exterior nuestros sentidos advierten la existencia objetiva de lo extenso y de lo durable. No se trata, en consecuencia, de nociones *a priori*, como lo creyó Kant, sino de datos suministrados por la realidad del mundo (experiencia externa) y por la realidad del yo (experiencia interna). Tampoco podemos admitir que espacio y tiempo existan en sí, como realidades substanciales, independientes de los cuerpos y del conocimiento, como lo enseñaron Newton, Clarke y Gassendi, a menos de confundir esas nociones con los atributos divinos: inmensidad y eternidad. El espacio, como el tiempo, son entes de razón con fundamento en las cosas, Ni formas puramente subjetivas, ni por otra parte entes reales y físicos. Porque la extensión es verdaderamente posible, y esta posibilidad precede a la localización de los cuerpos, llego al concepto de espacio. Y porque ciertamente se da en las cosas una sucesión y una duración, tengo el concepto de tiempo. Prosigamos, ahora, en nuestra exploración del universo material.

7. EXPLORACIÓN DEL UNIVERSO MATERIAL

Si somos seres-en-el-mundo no podemos dispensarnos la tarea de estudiar cristalización, peso, etc.; fenómenos químicos que alteran su naturaleza y propiedades –afinidad, valencia, atomicidad–; y fenómenos alotrópicos que envuelven ciertas modificaciones bastante profundas en los cuerpos, pero sin cambio de su naturaleza –cambio del oxígeno en ozono– y sin reversibilidad.

El átomo es una partícula pequeñísima, constituido de núcleo y periferia, indivisible químicamente y dotado de extensión y de peso específico. Aunque indivisible química y mecánicamente, el átomo puede desintegrarse espontáneamente en ciertas substancias llamadas radioactivas y forzadamente mediante la electricidad. Bohr y Sommerfield consideran al átomo como un pequeño sistema planetario, en el cual los electrones exteriores giran en órbitas diferentes y fijas (niveles, configuraciones o pisos), a enormes distancias (miles de veces mayores que

el núcleo). La ciencia contemporánea ha encontrado en el átomo cuatro corpúsculos simples: el positón, el negatón, el neutrón y el mesotón o electrón pesado; y varios compuestos: los protones, de masa 1, mezcla de neutrón y positón; los neutrinos, de masa nula, mezcla de un positón y un negatón (hipotéticos); los deutones, de masa 2, mezcla de 2 protones y 1 negatón; los heliones de masa 4, mezcla de 4 protones y negatones. Cada vez que se desintegra el átomo en sus elementos componentes, bien sea por electricidad (electrólisis o empleo de los tubos de Crookes, que emiten los rayos catódicos y los rayos X) o por descomposición de las sustancias radioactivas, se pone de manifiesto su actividad o energía.

Gracias al análisis espectral se ha podido localizar en los cuerpos determinadas sustancias. Se ha predicho la existencia de nuevos elementos no conocidos, se ha estudiado la naturaleza de los cuerpos celestes y de las atmósferas que los rodean y se ha dado un notable impulso a la teoría electrónica. El análisis espectral, descubierto por Kirchhoff y Bunsen, nos muestra los diversos elementos que entran en la composición de un cuerpo mediante procedimientos que lo hacen luminoso. Estudiando más de cerca la naturaleza de las radiaciones –desprendimiento de electrones– se ha podido concebir la actividad interna del átomo en la siguiente forma: "a las órbitas más externas corresponden las propiedades físico–químicas; a las intermedias, las radiaciones caloríficas y luminosas; y a las internas, los fenómenos radiactivos". Siempre que los niveles encierran el número de electrones que les corresponde, el átomo se halla en equilibrio. Cuando un electrón desaparece de un nivel, otro electrón de un nivel vecino, ocupa su puesto. La influencia decisiva de este fenómeno en las valencias, combinaciones y afinidad es reducido a leyes por la química.

Max Planck observó que la energía calorífica "no se irradia de un modo continuo y uniforme, sino por saltos, o sea por cantidades fijas y constantes" ("cuantos"). La teoría de Planck vino a comprobar que la energía, como la materia, no es indefinidamente divisible.

La exploración del universo material, que acabamos de presentar en escorzo, nos deja ver un sistema coherente de hechos y de leyes particulares que pide una explicación. La ciencia experimental tiene que ser completada por la ciencia especulativa. Las leyes y las causas de orden físico-químico nada nos pueden decir acerca de la existencia o la no existencia de una causa extra-material que explique el origen de la materia. En el laboratorio sólo cuentan fenómenos, causas próximas, hechos. Pero el científico en cuanto ser inteligente puede, eso sí, salirse del cuadro de sus indagaciones puramente científicas y elevarse hasta el conocimiento filosófico. El Abbé Lemaitre, profesor de la Universidad de Lovaina y titular del premio Nóbel de Astronomía, adoptó como hipótesis sobre el origen del universo, "una especie de átomo primitivo radio-activo que se hubiera desintegrado en un gigantesco fuego de artificio. Centellas de ese fuego habrían sido las islas luminosas, pobladas de miles de millones de estrellas de nuestro universo actual. Ese átomo radio-activo, porción única de materia en estado de condensación, habría, pues, contenido en sus virtualidades opulentas todo nuestro mundo de hoy". En todo caso la ciencia no puede probar que el mundo, visto hacia atrás, haya sido eterno. Sus indagaciones hechas en el tiempo no pueden llegar nunca al término de una cadena temporal de causas que se supone ilimitada.

El drama de nuestra existencia se representa en medio de mundos infinitamente grandes e infinitamente pequeños. Comparados con las estrellas no somos más que electrones; comparados con el tamaño del electrón, somos estrellas inmensas. ¿De dónde proviene el macrocosmos? Esta cuestión, básica en la filosofía de la ciencia, no puede ser abordada por ningún cultivador de las ciencias particulares.

3. ORIGEN DEL UNIVERSO

¿Ha tenido un origen el universo, o ha existido desde siempre? ¿Se tratará de una emanación substancial de otro ser que lo derivó de su propia substancia, o bien es una nueva modalidad producida en sí mismo por otro ser? ¿No habrá tenido el universo un origen por creación, pasando del no ser al ser mediante la intervención de un agente bastante poderoso?

Nadie podrá sostener, con fundamento, que la materia del universo existe de sí misma y por sí misma. La existencia de la materia no pertenece a su esencia. Podemos pensar en la materia como meramente posible. Si la materia no es de sí misma y por sí misma, tuvo que ser producida por un ser superior a ella. Y como la materia primera, aunque puede ser sujeto de varios cambios no tiene sujeto ella misma, debió ser hecha en toda su substancia, lo cual equivale a decir que debió ser creada. De la nada al ser hay una distancia infinita que sólo Dios puede salvar. La creación, en otras palabras, exige una potencia infinita. Santo Tomás arguye: "Si Dios produjece las cosas de un sujeto preexistente, no serían causadas. Es así que todas las cosas son causadas por Dios. Porque todo ente o es el mismo ente por sí subsistente, y por lo tanto toda la plenitud del ser, esto es el ser infinito; o es un ente participado que tiene en parte la perfección del ente, vale decir, es finito; ahora bien, el ente

por sí subsistente es único, los demás entes tienen de él el ser, o para ser deben ser producidos por él".

En su obra *El universo nos rodea*, Sir James Jeans apunta que "la física moderna tiende a resolver en ondas todo el universo material". Estas ondas son de dos clases: ondas embotelladas, que denominamos materia, y ondas libres, que denominamos radiación o luz. Estos conceptos reducen la totalidad del universo a un mundo de luz, potencial o existente, de manera que toda la historia de su creación puede relatarse completamente, con perfecta exactitud, en cinco palabras: "Dios dijo: Sea la luz". Según la segunda ley de la termodinámica, el estadio más común de la entropía es tal que la sustancia y la energía tienden a una difusión homogénea. La entropía –reversión de estados condensados a estados difusos– está aumentando y, por consiguiente, la energía se está distribuyendo uniformemente en el universo. A más de este tipo corriente de la energía del cosmos, existe la energía radiada que tiene su fuente en las perturbaciones atómicas. Estas radiaciones revelan una degradación general de los átomos compuestos y suministran la evidencia de que la materia puede aniquilarse. La tesis de que el universo se está dilatando, uno de los más recientes desarrollos de teoría de la relatividad, brinda un fuerte apoyo a la hipótesis de la degradación de la energía. Las observaciones astronómicas más recientes nos indican que el universo se dilata con velocidad vertiginosa. En consecuencia, la vida del universo se reduce a algunos cientos de millares de años. La energía, empleada en agrandar el espacio, se está perdiendo. Eddington atribuye la causa de la expansión al desequilibrio producido por las condensaciones de la energía que implican una rarificación de la sustancia en las zonas neutras donde los efectos de las condensaciones se anulan entre sí. Por consiguiente, el proceso de expansión o de eclosión está determinado por una disminución de energía en la zona neutra. No ha faltado quien se haya sentido impelido a deducir que las estrellas nacieron hace diez millares de millones de años, sin atmósfera, y que los rayos cósmicos, son los fenómenos secundarios de la aparición de una estrella. Lemaitre se atreve a afirmar: "Yo descubriría la evolución, del modo siguiente: en el origen toda la masa del universo existía bajo la forma de un átomo único, el radio del universo aunque no estrictamente nulo, era relativamente pequeño. Todo el universo resulta de la desintegración de este átomo primitivo. Puede demostrarse que el radio del espacio debe crecer. Ciertos fragmentos, al retener sus productos de desintegración, han formado los montones de estrellas. Según el método propuesto por Jeans, la formación de las nebulosas extragalácticas puede explicarse –después de la formación de las estrellas– a partir de materiales gaseosos que llenó el espacio. Pero toda esta concepción física del mundo fenomenal, sujeta a medida, podrá ser una física nueva, pero nunca una nueva filosofía.

¿Es infinita la dimensión del universo? Infinito es lo que carece de fin o de término, ya sea bajo todos los respectos (Infinito absoluto) o sólo bajo algún respecto, por ejemplo, la extensión (Infinito relativo). El infinito de los matemáticos, aunque siempre puede crecer, es siempre limitado, pero indefinido. Ahora bien, la extensión infinita del universo no puede admitirse a menos que se demuestre su existencia, cosa que no se ha hecho. Por lo demás, nunca advertimos, en todas las cosas materiales que nos rodean, la perfección infinita. Y el mismo concepto de extensión infinita entraña grandes y graves dificultades. La física moderna, nacida de la medición de las observaciones, trabaja sólo con magnitudes experimentalmente mensurables.

Sólo el creacionismo está libre de contradicción. "En efecto –observa Juan Rosanas, S. J.– la razón humana o admite la existencia de un ser necesario o no; si no la admite es menester que admita un proceso indefinido de un ser de otro ser y así cae en el ateísmo. Si admite un ser necesario, o concede que es único o no; si no lo concede, es necesario que por lo menos sean dos los seres necesarios, y así viene a dar en el dualismo. Si concede que el ser necesario es único, o afirma que todos los demás se derivan de la substancia del único ser necesario o no; si lo primero, tenemos el panteísmo; si lo segundo, la creación, porque si los entes no se derivan de Dios por emanación, tuvieron que venir de la nada por creación. Pero el ateísmo, el dualismo y el panteísmo son contradictorios. Luego la razón humana, si legítimamente discurre, tiene que admitir la creación" (182). El ateísmo repugna a la contingencia misma de los seres mundanales que implican un Ser necesario. El dualismo incurre en la contradicción de afirmar que la esencia divina corresponde a varios individuos, por una parte, y por la otra sostener la existencia actual –y toda existencia actual es un individuo determinado– de la misma esencia divina. El panteísmo, al identificar a Dios con el mundo, le hace necesario y contingente a la vez, perfecto e imperfecto, diforme en su ser.

No podemos arrancar de las cosas del universo al espacio y al tiempo, para independizarlos como representaciones infinitas. Por adición –añadir cuerpos a cuerpos– nunca podrá obtenerse la infinitud, que no es cosa de masa sino de fuerza unitaria y total. La posibilidad ampliadora del tiempo y del espacio –cosa de imaginación– no conduce a la infinitud auténtica. Las múltiples cosas reales –todas las que se quiera– tienen un número finito y están en un tiempo determinado. La totalidad múltiple y cambiante de las cosas reales no se explica sin un fundamento extramundano único, independiente, eterno, infinito. ¿Y qué decir del orden universal?

9. ORDEN UNIVERSAL

Hay un orden cósmico. El hecho es indubitable. Muchas cosas devienen hacia un objeto fijo, aun sin conocer dicho objeto. Tal es el caso de los cuerpos naturales que actúan siempre de la misma manera, que resulta ser la más adecuada. ¿Casualidad? Ya Anaxágoras advertía que no fue el azar –causa impenetrable para el espíritu humano– ni el destino –palabra hueca inventada por los poetas– el principio que en el universo informe impuso el orden y la belleza; fue la inteligencia infinita e independiente que, "no mezclándose con nada, existe sola y por sí misma". ¿Cómo un ciego azar pudo jamás componer el gran libro del cosmos? Basta observar los cuerpos que actúan e influyen los unos en los otros, obedientes a la atracción universal, conforme a sus masas y distancias; el orden finalista que subordina el mineral a la planta, la planta al animal, el animal al hombre, para percatarnos de la adecuada disposición de las cosas a su fin. Observando las maravillas instintivas del mundo animal, el célebre entomólogo H. Fabre se sintió compelido a exclamar "que estaba viendo a Dios en los insectos". ¿Quién no descubre en el reino mineral "esa energía vivaz que ordena todos los elementos de la planta en bien del todo, que asegura la nutrición, el desarrollo, la floración, fecundación y perpetuidad de la especie"? En los animales "es tan clara y tan firme la tendencia ordenadora –asegura Hugon–, tan segura la armonía y solidaridad de las partes, que basta una sola vértebra al naturalista sagaz y ejercitado para reconstruir mentalmente el organismo de tal especie animal" (183). Y hasta en el reino mineral asombran las propiedades permanentes e irreductibles de tantas especies de cuerpos simples y compuestos. Conocer una cosa desconocida mediante otra ya conocida, es demostrar. En términos de escuela se llama demostración *propter quid* a la demostración por causas, y demostración *quia* a la demostración por efectos. Trátandose de Dios sólo cabe la demostración por sus efectos, pues a Dios nadie le reconoce causas. Dos condiciones son siempre requeridas en la demostración admisible: primera, que haya conexión entre el efecto y su causa; segunda, que haya en el sujeto luz suficiente para descubrir esa conexión. Ahora bien, es evidente que no se puede negar la existencia de efectos en el mundo, y que la inteligencia humana es capaz de aprehender el nexo entre causas y efectos. En la quinta vía de Santo Tomás, como en las cuatro restantes, se pueden descubrir cuatro estadios: 1) Un hecho cierto de experiencia: adecuada disposición de las cosas a un fin como punto de partida; 2) Un principio filosófico: el orden supone al ordenador; 3) Un segundo principio filosófico: en los seres esencialmente subordinados es preciso llegar a un primero; 4) Hemos de llegar a un supremo ordenador.

Hechas las explicaciones precedentes sobre la demostración por efectos y expuesta la mecánica interna de la quinta vía del aquinatense, dispongámonos a escuchar las palabras del santo doctor: "La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Veamos, en efecto, que las cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios" (184).

Según la clásica definición agustiniana, orden es la disposición de cosas semejantes y diversas que da a cada una su lugar conveniente. Atracción cósmica, combinaciones químicas, procesos biológicos, instinto animal, propiedades físicas de los materiales de construcción, leyes lógicas del entendimiento humano, todo, en suma, está evidenciando esa disposición natural que tienen las cosas a actuar de un modo constante, uniforme y universal. Los libros de ciencia están llenos de numerosas y complejas leyes físicas, químicas, biológicas que rigen los cuerpos distribuidos en las inmensidades del espacio. Y no se trata simplemente de un orden estático que coloque a cada cosa en el lugar que le corresponda por su categoría y valor, sino de un orden dinámico que dirige y coordina energías bajo un plan único. Este orden escalonado: satélites-planetas-sol-engranaje cósmico, no está hecho por la mano del hombre. Ni siquiera el orden intramundano: materia inorgánica-vida-vegetal-vida animal-humanidad, en que los entes inferiores ceden en provecho de los entes superiores, ha sido organizado por el hombre. Las maravillas del universo macroscópico y microscópico ponen de manifiesto una vasta e inteligentísima organización estática y dinámica de elementos cósmicos. ¿Cómo eludir, ante la vista de los efectos, la existencia de una causa proporcionada? Una organización gigantesca como la apuntada, es el contrapolo de la causalidad, del azar, del acaso. El universo mismo no ha podido dictar sus sabias leyes, porque no es un ser viviente ni inteligente. Ahora bien, si el universo y el hombre no son capaces de dictar las admirables leyes cósmicas, no es posible eludir la existencia de un Ser Supremo extramundano que rompió el equilibrio inicial del campo gravitatorio, lanzando a los planetas sobre la tangente de sus órbitas. A este Ordenador y Organizador del Universo le llamamos Supremo, en virtud de que no cabe recurrir a una sucesión indefinida de ordenadores finitos en cadena interminable, sin arribar a un último Ordenador independiente.

Las existencias condicionadas intramundanas tienen su fundamento, en consecuencia, en la Existencia incon-

dicionada extramundana. Las cosas múltiples y mutables y la suma de su totalidad finita, implican la unicidad inmutable e infinita. Frente a la mutabilidad, temporal - dad, dependencia y limitación del conjunto universal está el Ser fundamental y fundamentante –uno, eterno, independiente e infinito– que es por sí mismo una auténtica y positiva totalidad de infinitud.

La capacidad para el ser no tiene límites. Lo que está limitado, disminuido en su ser, en cualquier grado, no es debido a que es, sino a una causa extrínseca que le limita. Lo que de algún modo es imperfecto exige una causa eficiente más perfecta. De la diversidad de grados de perfección en las criaturas llegamos, por escala, al conocimiento de un solo ser en quien reside la razón de ser de los diversos grados de perfección y de su misma limitación. Porque "lo que es máximo en tal grado o género es causa de todo cuanto a tal género pertenece" (185). Por los grados imperfectos –cosas dotadas de más o menos ser, de más o menos vida, de más o menos inteligencia, etc.– llegamos a la Perfección esencial: plenitud de ser, de vida, de inteligencia. He aquí una vía para ascender desde lo múltiple subordinado hasta la Unidad suprema: Perfección de perfecciones y Ordenador de ordenadores.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(167) Eckhart. *In Sapientiam,* ed. Théry, III, p. 360.
(168) *Ibidem.*, p. 418.
(169) Goethe. *Maximen und Reflexionen*, núm. 1084, en *Goethes werke* herausg von Karl Heineman, Bibliographische Institut in Leipzig, t. 24, pág. 286.
(170) A. Dempf. *Filosofía cristiana,* Ediciones Fax, Madrid, España, pág. 166.
(171) Nicolai Hartmann. *La Nueva ontología.*, Editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1954, pag 101.
(172) *Ibid.*, pág. 134.
(173) Hans Driesch. *El hombre y el mundo*, traducción de Eduardo García Maynez, Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, México, pag. 13.
(174) *Ibid.*, p. 47.
(175) E. Grassi y Th. von Uexküll. *Las ciencias del espíritu y la naturaleza,* Luis Miracle, Editor, Barcelona, España, pág. 258.
(176) R.G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 173.
(177) Whitehead. *Nature and life,* 1934, págs. 47-48.
(178) Jacques Maritain. *Filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952, pág. 181.
(179) August Brunner. *Ideario filosófico,* Ed. Rayfe, Madrid, pág. 156.
(180) Arthur S. Eddington. *La física del siglo XX*, Brevario 22 del Fondo de Cultura Económica, págs. 52-58.
(181) Véase Rafael Faria, "Cosmología y ética", *Curso de filosofía*, tomo III, Librería Voluntad Ltda, Bogotá, Colombia, págs. 87-88
(182) Juan Rosanas. S.J. *Temas de filosofía natural*, Editorial Poblet, Buenos Aires, pág. 23.
(183) Hugon. *Las veinticuatro tesis tomistas,* Edit. Poblet, pág. 233.
(184) Santo Tomás. *Suma teológica*, I, q. 2 a 3.
(185) Santo Tomás. *II Contra gentes*, cap. 15.

Capítulo 15

FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD Y DE LA SOCIALIDAD

SUMARIO

1. Esencia y fundamentos de lo social. 2. La socialidad humana como dimensión del hombre. 3. Persona y comunidad. 4. La prójimidad trascendental. 5. El bien personal es superior al bien común.

1. ESENCIA Y FUNDAMENTOS DE LO SOCIAL

No puede llegarse a la plenitud humana –siempre relativa en este estado de itinerante– si no es en sociedad. ¿Por qué buscamos un completamiento de nuestro ser? ¿Por qué todo el ámbito de nuestra naturaleza anda en pos de una completud? Porque somos radicalmente insuficientes y remediamos, en alguna manera, nuestra insuficiencia radical, gracias al orden social. Tanto por nuestra naturaleza corporal como por nuestra naturaleza espiritual, requerimos de la sociedad. Nuestra constitución física depende, en los primeros años, de la familia. Y esa misma constitución física requerirá, por el resto de sus años –especialmente en la vejez– de la organización social. Necesitamos la sociedad para poder florecer como seres humanos en nuestra incanjeable vocación. Hay una socialidad fundamental y comprensiva que permea nuestro espíritu encarnado. La actuación corporal y el destino espiritual sólo pueden llevarse a su cabal realización por medio de la unión social.

¿Qué es la sociedad humana?, ¿cómo surge la sociedad?, ¿cuál es la más íntima contextura de la sociedad?

Podemos definir la *sociedad humana* como la *unión teleológica de una pluralidad de hombres que se ayudan mutuamente en la consecución del bien personal y del bien común*. La sociedad surge porque el hombre quiere remediar su desamparo ontológico y cumplir su afán de plenitud subsistencial. El recíproco cumplimiento social puede mucho más que la suma de esfuerzos individuales. La proyección social y la divisón del trabajo, con sus inmensos beneficios, no se lograrían con esfuerzos aislados. Sólo la participación activa y pasiva en el bien común nos torna plenamente humanos. La sociedad humana no puede prescindir de la nación y de la familia, porque no se puede ignorar el cumplimiento recíproco, la promoción desinteresada del prójimo. La sociedad, en su más íntima contextura, es una realidad estable, supraindividual y real. Por ser estable se distingue de la tribu. Por ser supraindividual persigue el bien común. Por ser real produce efectos reales.

La sociedad es una accidente ontológico que requiere el soporte de los hombres. La socialidad es una dimensión metafísica del hombre. La sociedad no es un mero agregado de hombres, ni una formación ideada para cumplir fines externos al individuo, sino una unidad de orden, con un principio formal interno –libre decisión de los hombres– que no descansa en una coacción externa. No estamos hablando de un instinto gregario, sino de un impulso, ratificado por la razón, que lleva a la unidad de orden. En la sociedad encontramos vínculos espirituales de instituciones. Hay, por supuesto, fines supraso-

ciales que exceden la totalidad social; pero hasta esos fines suprasociales están socialmente condicionados. Necesitamos de la sociedad para alcanzar la plenitud humana, pero la persona es anterior y superior a la sociedad.

2. LA SOCIALIDAD HUMANA COMO DIMENSIÓN DEL HOMBRE

Somos autoproyectos que satisfacen necesidades fisiológicas y menesteres espirituales. El autocomando de nuestra existencia se verifica en un contexto social, en medio de compañeros (*socius*) con los cuales estamos juntos. Y aun cuando estamos solos no dejamos de tener un carácter social. Nuestra vida transcurre junto con otros. Nuestro quehacer es social. Nuestro comportamiento, que acata normas vigentes, es también social. Toda nuestra condición humana, en su cabal estructura, está permeada de esa fundamental y omnicomprensiva socialidad. Ciertamente el carácter único y la autonomía esencial de cada persona no quedan anulados o suprimidos por el *factum* de la socialidad. Somos hombres entre los hombres y a través de los hombres. Y cuando sabemos ser hombres de verdad, somos hombres para promover a los prójimos como personas humanas.

Vivimos en circunstancia organizada, esto es, en un ámbito social significativo. En medio de esa circunstancia organizada trabajamos, jugamos, meditamos y nos salvamos. Somos herederos que acrecientan la herencia, que legaremos a las generaciones que nos suceden. Vivimos humanizándonos o deshumanizándonos en la sociedad, con un lenguaje – conjunto de signos supositivos– que es acervo común y comunicante. Compartimos gozo y pena; fiestas y adornos; cosas útiles y efusiones cordiales. La socialidad universal e histórica nos enriquece y nos encamina a la plenitud. Esperamos solidariamente. Pero en definitiva, como apuntó el santo y sabio Obispo de Hipona, no podemos hallar reposo ni aposento sino en Dios. Sólo en Él llegamos a la última y más propia mismidad humana. Y en la vida real y en concreción encontramos esa fusión del ser para prójimos y ser mediante prójimos, para ser para Dios.

3. PERSONA Y COMUNIDAD

No todo individuo es persona, pero toda persona humana es individuo. En el caso del hombre coinciden persona e individuo. Es la persona la que tiene una dimensión social –y en este aspecto está al servicio del grupo y contribuye a la realización del bien común–, pero es también la persona la que tiene un fin último y trasciende al bien común, que es un fin intermedio. No olvidemos que el bien común aportado se traduce en bien común distribuido. La distinción entre persona e individuo, en el caso del hombre, carece de serios fundamentos y se presta a grandes confusiones. El Estado –forma inferior de la solidaridad humana– no puede imponerse a la naturaleza entera del hombre ni agota las perfectibilidades de la persona humana. La libertad personal nunca puede ser degradada en aras de la colectividad. Mientras que el hombre es relativamente para la sociedad, la sociedad es absolutamente para el hombre. A la sociedad le debo impuestos, servicio militar obligatorio, cumplimiento de los deberes ciudadanos con el voto y los cargos políticos, testimonios en juzgados... En última instancia podría ofrendarse la vida en aras de la patria en peligro, pero nunca las convicciones religiosas. Al final de cuentas la vida es para ofrendarse y se cumple espléndidamente cuando se dona por piedad a la patria. Lo que no puede pedirnos el Estado es el sacrificio del alma.

El encuentro intersubjetivo surge del afán de plenitud subsistencial más que del desamparo ontológico. Hay riqueza y abundancia del espíritu que se manifiesta en el diálogo-colaboración y en el amor ofrenda. Pero no se niega –entiéndase bien– las limitaciones o restricciones de la individualidad, el desamparo que pide amparo, la insuficiencia radical que exige colmarse.

Intercambios económicos, intercambios de entregas personales ponen de relieve nuestro ser-en-comunidad. El yo y el tú están envueltos por la originaria solidaridad del nosotros. El cuerpo es siempre el intermediario del encuentro con el otro. Podemos hablar de nostreidad amorosa y de nostreidad enemiga, porque la co-existencia humana es ambivalente y porque del amor se pasa al odio y del odio al amor. La co-existencia es un mundo de intencionalidad dentro del contexto. Pero contexto abierto con despliegues y repliegues, facticidades y proyectos. Mundo y yo se co-implican. El mundo es el lugar donde somos-todos-juntos en el horizonte de sentido, más que en espacio habitable. Vivimos en una comunidad comunicable de personas que se afanan por salvarse juntas, porque salvarse, verdaderamente, es un co-salvarse.

4. LA PROJIMIDAD TRASCENDENTAL

Vivir es convivir, relacionarse, dialogar, estar en circunstancia tratando de salvarnos y de salvar a la circunstancia misma. No tengo por qué probar la existencia del

prójimo, porque el prójimo me produce una certidumbre vital directa. No se trata de un simple fenómeno material, sino de un *alter ego,* de un encuentro amoroso que me desvela mi propia mismidad personal. Las personas "autoestantes" se dirigen hacia lo otro y los otros, aunque sean en sí mismas porque son intimidades proyectadas a otras intimidades. Intimidades con eje espiritual que se autoposeen y se autocomandan. Intimidades que se comunican y se encaminan a la plenitud subsistencial. Hasta en las relaciones sexuales se goza al unísono y se ofrece al otro la propia perfección. No se trata de gozar a costa del otro, sino de fruitiva entrega recíproca para la promoción amorosa y humana. Porque el amor nos confirma como hombres en nuestra dignidad. Nos relacionamos libremente sin perder nuestra independencia, autorealizándonos en comunidad, proyectándonos en la comunicación. El cuerpo es escenario y campo de expresión del espíritu que se ordena a los otros hombres, por los cuales convive, y a la unión con un Tú absoluto. El ser-todos-juntos-en-el-mundo es primer principio de la óntica social. La intersubjetividad es encuentro personal, porque estamos comunicándonos desde el principio hasta el fin de nuestra vida. *Yo soy yo y mi prójimo*, ocúrresenos decir, porque somos espíritus encarnados, abiertos, dialógicos. Sólo soy yo cuando descubro al prójimo como tú. Juntos formamos la projimidad, la nostreidad. La *mismidad personal* implica la *projimidad.* Cualquier objetivación social (familiar, Estado, sociedad) supone el constitutivo ontológico de la *projimidad trascendental.* Desde esa projimidad y dentro de ella aparece el fenómeno social con sujetos libres cuasi-creadores. He ahí la óntica social como base para la organización teleológica de la sociedad.

Toda ordenación social descansa, fundamentalmente, en la estructura permanente del hombre. Toda organización social supone un bien común, es ayuda o complemento al hombre individual. Y ese bien común no puede estar abandonado al arbitrio de la voluntad. Son los rasgos fundamentales de la naturaleza humana los que determinan al bien común que es el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual. El bien común se decide por los hombres que se defienden contra las perturbaciones antisociales, que busca la seguridad jurídica y la justicia que contribuyen a la paz social, que llegan a esa paz anhelada por la cooperación para crear un orden de bienestar anímico, moral, religioso, cultural, económico y social. Es así, y solamente de esa manera, como pueden florecer plenamente las personalidades humanas. Trátase de algo que atañe no sólo al Estado, sino a la familia, a la comunidad de vecinos, a la Iglesia, a la nación, a las asociaciones profesionales. El bien común es más que una mera armonía de intereses y más que la suma de los bienes individuales. El bien común es un orden de libertad y de justicia que engloba el esfuerzo de generaciones pasadas y abarca el fundamento de vida para las generaciones futuras. La igualdad esencial y la desigualdad accidental de todos los hombres de la sociedad se albergan en el orden de la proporcionalidad. El buen gobierno trata de adecuar los intereses individuales al interés general. Leyes, disposiciones y medidas gubernamentales son instrumentos al servicio del bien público temporal participable y redistribuible, en continua realización jerarquizada, en programa social nunca concluido. Exigencias de reforma social e imperativo de progreso en las instituciones tienen que ser medidos por la pauta de ese dinámico y plástico bien público temporal.

5. EL BIEN PERSONAL ES SUPERIOR AL BIEN COMÚN

El bien común es imperfecto, pero no se desentiende de la totalidad de sus miembros ni de los fines suprasociales. El bien común, fin intermedio, se entiende y se justifica tan sólo por los fines existenciales personales a los cuales sirve. Porque el bien común no es, no puede ser, un fin en sí mismo. El papel supletorio subsidiario del bien común impide que se realice a costa del cumplimiento cabal de la persona humana. La responsabilidad personal no puede ser limitada legítimamente por el bien común. Tampoco puede invadir el bien común la conciencia moral y religiosa, imponer prácticas religiosas y educación totalitaria con doctrina estatal. El bien común no está para reglamentar la conciencia del hombre ni para menguar la creatividad humana. Sólo a las ideologías totalitarias se les ocurre –grave desatino– reglamentar la ciencia, el arte, la filosofía y la literatura. El orden económico se justifica tan sólo en la medida en que contribuya al desarrollo autónomo de la misión creadora del hombre. Los hombres viven en sociedad para cumplir su destino y ser felices. Esto quiere decir que el bien personal señorea al bien común. El bien común es medio para la marcha de la persona hacia su plenitud subsistencial. Vale en la medida en que posibilita la existencia plenamente humana. Cabe hablar del bien común del municipio, del bien común del sindicato, del bien común de la familia, bien común de la provincia, bien común del Estado, bien común de la asociación civil, bien común de la sociedad anónima y hasta de un bien común internacional. Pero sólo en la naturaleza humana podemos encontrar el orden social de fines individuales y colectivos, de responsabilidades y competencias.

De la familia –"célula" de la sociedad– la organización social se extiende por la vertiente económica y por la vertiente política. Antes de trabar contacto con el Estado nos movemos en el seno de la familia, de la asociación profesional y de las unidades sociales menores. La conciencia estatal surge sensiblemente cuando se perturba gravemente el orden de la paz. La convivencia violenta sólo es provisoria y nunca puede ser total.

Capítulo 16

FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA

SUMARIO

1. Estructura estatal y persona. 2. Raíz y consistencia de la política. 3. Elementos y caracteres esenciales de la estructura estatal. 4. Transpersonalismo y pluralismo. 5. Dinámica política. 6. Cambios de estructuras. 7. Vocación política y vocación democrática. 8. La política del amor y la humanización de la política. 9. Ámbito de la politología. 10. Ámbito de la politosofía. 11. *Ethos* y *Cratos*. 12. La vocación política de mando. 13. Estado funcional y estado de justicia vivificado por el amor.

1. ESTRUCTURA ESTATAL Y PERSONA

El término estructura alude a la distribución y orden de las partes de una entidad. El estructuralismo como teoría, como método, trata de poner en relación lo que se convertirá en las partes de un todo postulado previamente. Pero, ¿podemos saber dónde y cómo detenernos? Para totalizar es preciso conocer los elementos separables. El método estructuralista es analítico y totalizador, reconoce conjuntos organizados, diferencias en una relación común la cual se define. La pluralidad de la organización supone un arte combinatorio. Es preciso comprender el vínculo que sostiene la totalidad. "Sólo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones: que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estadio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes", apunta Claude Lévi-Strauss (186). Lo que no parece advertir el estructuralista francés es que la realidad desborda a toda estructura, a todo sistema preconcebido. Nuestro tiempo requiere, imperativamente, la síntesis de historia (historicismo) y estructura (estructuralismo).

El Estado no tiene una estructura, sino que es estructura. Si alguien dijese que el Estado no tiene estructura, sino historia, cabría observar que sin una estructura permanente del Estado, sin mengua de su historicidad, ¿cómo historiar lo historiado? La estructura permanente del Estado tiene su apoyo y su raíz en la estructura permanente del hombre.

Desde el Renacimiento – época en que surge el primer Estado (el Estado español) como forma de convivencia política contemporánea– hasta nuestros días, la estructura permanente del Estado, sin perjuicio de sus variantes históricas, se nos presenta como una *agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teológicamente respecto al bien público temporal*. No se trata de una agrupación política cualquiera -partido político, grupo de presión– sino de una agrupación política soberana, esto es, dotada de un poder superior *in suo ordine*, como un principio de dirección inmantado al bien común. Desde que el Estado es Estado se ha distinguido de la tribu nómada porque está asentado permanentemente en un territorio determinado y porque está geográficamente localizado. La organización jurídico-política del Estado, servida por un cuerpo de funcionarios, es otra constante histórica. Y esta organi-

zación sería incomprensible sin una causa final que animase la actividad del gobierno y diese sentido a la ley como instrumento de la acción del poder y del orden político. Prescindir del bien público sería prescindir del eje común alrededor del cual se agrupan y resuelven todos los problemas de la vida política. En cuanto el hombre vive en comunidad, el bien humano adopta la forma de bien común. La justicia es su forma; el bien humano –personal y social– es su contenido. Por lo que hace al bien particular, el Estado no entra en contacto con él, sino indirectamente, creando, mediante el bien público, condiciones favorables para su desarrollo. Sin embargo, el Estado sólo se justifica como una condición necesaria para el desenvolvimiento de la persona humana. A la luz de estos postulados, fácilmente podrán resolverse las oposiciones de derechos entre el Estado y el hombre. El hombre requiere del Estado. En absoluto no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre; pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiera la existencia y el perfeccionamiento del Estado, bajo la pena de que muera éste y también el hombre mismo. Y en ese sentido relativo y limitado, también es el hombre para el Estado. Mientras que la persona es para el Estado relativamente, el Estado es para la persona absolutamente. Si los individuos se reúnen en el Estado para realizar su finalidad personal, la sociedad civil será, en último término, un medio para auxiliar a sus miembros. El bien común, que se traduce en bien común distribuido, es un fin intermedio –*finis quo*– por medio del cual cada miembro del cuerpo político obtiene su bien propio. El hombre se ordena, parcialmente, al Estado. Algo hay en él que no es parte de la agrupación política, algo que trasciende todo lo político y social. El Estado tiene un carácter instrumental. Menester es recordar siempre que el Estado no existe ni "por" sí ni "para" sí, sino "por" las personas y "para" las personas. No puede el Estado pensarse, ni pensar el mundo exterior, ni querer, ni tener una vocación eterna. El tipo de su realidad es cultural. Trátase de una entidad social jurídico-política. La más alta dignidad que alcanza esta agrupación política soberana es la de crear un conjunto organizado de las condiciones sociales que permita a la persona humana llegar a ser quien es, cumplir su destino natural y espiritual.

2. RAÍZ Y CONSISTENCIA DE LA POLÍTICA

La política –el acto político– opera desde el contexto social en que nos hallamos insertos, concede gran importancia a la investigación empírica, pero no puede prescindir de la reflexión, de los principios. Los resultados obtenidos no pueden tener la validez absoluta postulada por los positivistas en su universo simbólico. Las circunstancias de lugar y tiempo cuentan mucho para descubrir lo mejor –prudencialismo político equidistante del utopismo y del oportunismo– para un momento determinado y para un espacio concreto.

Hay ideas políticas constantes en el transcurso de la historia –poder, libertad, orden–, y términos manejados en política como manifestaciones –soberanía, representación, democracia parlamentaria–. La heterogeneidad de formas políticas es cohonestable con la "política *perennis*". La casuística alerta no puede degenerar en hiperfactualismo, sin acabar con la ciencia política misma que descubre enlaces causales y forja hipótesis verificables. La palabra "política" en su aceptación vulgar significa todo lo que se refiere al Estado *(polis)*. Pero el Estado con todas sus implicaciones y complicaciones. Suelen apuntarse tres sentidos fundamentales de la política: 1) La política es "actividad que crea, desenvuelve y ejerce el poder" (Shaeffle, Berolzheimer, Heller). Trátase de un fenómeno de dominación que tiene un carácter social y está encaminado a la cohesión de un grupo, mediante el derecho; 2) La política se concibe como lucha, oposición o disyunción (Maquiavelo, Ratzenhofer, Gumplowics). Trátase de una lucha de los hombres por la supervivencia; 3) Actividad orientada por un fin: el bien común (tesis clásica que viene desde Aristóteles y llega, en nuestro tiempo, hasta Jellinek y Radbruch). Estos tres sentidos no se oponen, sino que están íntimamente vinculados en unidad dialéctica. En los tres casos vienen a articular –y a unificar– la idea de orden convivencial.

Como actividad, la política es una tarea humana, social, creadora y libre (no sujeta a normas predeterminadas).

Como contenido, la política se encamina a constituir, desenvolver, modificar, defender o destruir un orden fundamental de la sociedad.

Como objeto, la actividad política busca el bien público temporal mediante el ejercicio de un poder. Estamos ante la organización del bien común.

Es preciso distinguir la actividad ordenadora –acción política en sí misma considerada–, de la unidad de vida social constituida políticamente como sociedad ordenada. De la primera, se ocupa la Ciencia Política estricta; de la segunda, la Teoría del Estado. El orden jurídico que constituye esas unidades de vida política como orden de la sociedad es objeto del Derecho Político. Tras la distinción científico-conceptual viene la descripción, interpretación y valoración de la estructura estatal, vivificada por el estudio –insoslayable a todas luces– de los fenómenos políticos. De otra suerte no habría juicios de validez universal. Hay algo que permanece invariable: la esencia del hombre –espíritu encarnado– que es la más

sustancial de las constantes histórico–sociológicas. Sociedad, autoridad gubernamental, orden normativo, valorización y crítica del poder político son otras constantes que no puede desconocer la ciencia política y que tiene que ponerlas en la base de sus especulaciones. Realidades antropológicas, geográfico-climáticas, nacionales, sociales y técnico-económicas se extienden a todos los grupos en un ámbito común y permanecen inmutables en periodos de tiempo casi ilimitados.

Al lado de las verdades sustanciales y permanentes, hay que tomar en cuenta, de manera equilibrada y armoniosa, los datos que ofrece la observación de los hechos, sujetos al cambio continuo de las condiciones históricas y sociales. Obsérvese, experiméntese, analícese comparativamente los hechos y los actos políticos –como lo hace la moderna ciencia política, empírica y descriptiva–, pero sin perder de vista las constantes históricas del fenómeno político y la estructura permanente del Estado. Los actos políticos son –en última instancia– actos humanos, sociales, organizados en vistas del bien público temporal; y que tienden a crear, desenvolver o ejercitar un poder supremo en la comunidad. La teoría política elige y reúne datos: decisiones autoritarias, contexto de la decisión (debates parlamentarios, negociaciones diplomáticas, grupos de presión, etc), mecanismo institucional. Los valores, los estereotipos, los símbolos políticos, la opinión pública son otros datos importantes que deben recogerse, seleccionarse y utilizarse para tener una cabal comprensión de la estructura del Estado. Se impone una pluralidad de métodos –que va desde el razonamiento abstracto hasta el empleo de máquinas perforadoras– para captar, en toda su extensión la polifacética realidad de lo político. El conocimiento debe ser realista, complejo, tipológico. El Estado está ubicado en la "habencia" dentro de la zona óntica de los objetos culturales. Trátase de una estructura moral intencional –específicamente jurídico-política–, en el devenir, que hay que comprender *(verstehen)* en su conexión de sentido y en su dimensión valorativa. Entre la "estructura permanente" del Estado y sus variantes "histórico-individuales" hay una permanente tensión dialéctica. Antes de utilizar los modernos procedimientos de cuantificación de los fenómenos políticos, que pretenden reducir a números y curvas estadísticas toda la rica y compleja vida de un pueblo, es menester aprehender la naturaleza óntica del Estado, lo que realmente es, su sentido y su valor. No podemos quedarnos en logicismos, ni en psicogénesis. Queremos captar directamente la realidad estatal a través de las vivencias y reflexiones personales. Para ello vale el postulado de los fenomenológicos de principios del siglo XX: "Zurück zu den sachen selbst".

3. ELEMENTOS Y CARACTERES ESENCIALES DE LA ESTRUCTURA ESTATAL

No podemos limitarnos a indicar los elementos del Estado –pueblo, territorio, gobierno, bien público– y sus características esenciales: personalidad moral y jurídica, soberanía, subordinación del Estado al Derecho. Es preciso, para comprender la estructura estatal, comprender la conexión entre elementos y características esenciales. Los caracteres dimanan de la esencia misma de la agrupación política suprema. Del hecho que la organización estatal se estructure en torno al bien común, se desprende, inmediatamente, que tiene que ser un integral y activo centro de imputación normativa. Tenemos así, la primera característica del Estado: su personalidad moral y jurídica. De la superioridad del fin del Estado, en el puro orden temporal, con respecto al de los individuos y al de los grupos, se deriva su poder supremo de mando; esto es, la soberanía. Pero como la soberanía no es un poder de hecho y discurre por cauces jurídicos, decimos –he aquí la tercera característica– que el Estado está subordinado al Derecho. El Estado como estructura escapa a la perfección de nuestros sentidos, porque en el mundo exterior no existe ninguna realidad concreta que corresponda a la personificación estatal. Sólo sus elementos materiales: pueblo y territorio, caen bajo nuestras facultades sensoriales. Empero, el Estado es algo bien distinto de la suma aritmética de sus componentes individuales.

En cuanto obra del hombre, la política es una actividad ética. La libertad de un espíritu encarnado no niega, sino que supone un enorme y complejo dinamismo de fuerzas ciegas –la razón política es mucho más reducida que lo que quisiéramos suponer–, en cuyo ápice surge precisamente la libertad. Existencialmente hablando, la política procede de la vida racional y libre y de la vida inconsciente o instintiva. En circunstancias objetivamente dadas se hace política. Y esa política no puede hacer caso omiso de la geografía, de la herencia biológica, del medio ambiente físico y del acervo cultural. Inútil tratar de desconocer estos factores condicionantes de la dinámica estatal. La estructura del Estado, dinámicamente considerada, no se desenvuelve en el plano de las puras esencias, sino precisamente en el plano de la existencia concreta. Los sistemas económicos influyen en los sistemas políticos, pero no agotan la materia política. Por supuesto que importa conocer la renta nacional en la vida de los pueblos, distinguir la vida política de un país económicamente sólido de la de un país semicolonial y dependiente. Pero las razones económicas no son las primeramente determinantes en la vida política. El bien

económico es una parte del bien público temporal. La política emana no tan sólo de un cúmulo de leyes físicas o naturales, sino también –y principalmente– de la libertad, es decir, de la inteligencia y de la voluntad del hombre.

La estructura del Estado es vital, histórica y existencial, sin dejar de tener un núcleo permanente. La constitución tiene una primordial dimensión jurídica, es Derecho, pero no puro Derecho, porque es también orden político fundamental. Orden que refleja los principios informadores del régimen, la organización fundamental de las relaciones de poder estatal, el sistema de las instituciones y la definición de los valores e intereses legítimos que inspiran al Derecho vigente. En medio de los factores reales y operantes de la política algo se consolida de modo permanente, uniforme y sistemático, la estructura estatal. Algo que controla la vida política y cumple la función social. Institución –terrestre, temporal– de las instituciones. Institución que atiende todos los ministerios, monopoliza legítimamente la coacción, domina y unifica en vistas de la indispensable obra común. La dimensión teleológica de la estructura del Estado es una consecuencia de su fundamento ontológico. La actividad política es razón antes que fuerza, estructura antes que acción. El cuerpo político decide su régimen político y designa a sus gobernantes. Los gobernantes deberán tender a procurar, directa o indirectamente, todos aquellos bienes materiales, culturales, morales y religiosos que permitan el desarrollo de la persona humana. En términos de escuela se habla de *bonum essentialiter* (desenvolvimiento intelectual y moral, y recepción de la cultura) y de *bonum instrumentaliter* (medios materiales, necesarios para la subsistencia). El orden y la paz, la coordinación de intereses, la ayuda y suplencia de las actividades de los particulares son elementos formales de ese fin intermedio o infravalente que se suele denominar como bien común. Bien común –de todos y para todos– que presenta ciertos rasgos distintivos: plástico, dinámico, susceptible de progreso, universal, co-participable, redistribuible y jerárquico. Tiene el hombre un fin último cuya consecuencia, si bien depende exclusivamente de la persona, debe propiciarse o favorecerse mediante el bien público temporal. La sociedad política es, ante todo, una sociedad de personas, y el bien común, un bien común de personas. Bien honesto al servicio del fin último y absoluto del hombre.

4. TRANSPERSONALISMO Y PLURALISMO

Para el transpersonalismo –fascismo, nacional-socialismo, comunismo– el hombre no pasa de ser una simple unidad mecánica, gobernada por leyes sociales de análogo carácter al de las leyes biológicas y sujeto, por consiguiente, en su vida individual y colectiva, a un determinismo inflexible que autoriza a una organización social –more geométrico– a regir totalitariamente la vida de relación. Una instancia transpersonal –clase social, raza, Estado– es el fin último y absoluto. Pero lo cierto es que Estado, pueblo y clase no son substancias primeras a las cuales el hombre tenga que subsumirse o inmolarse, "liberándose" de la accidentalidad de su existencia individual, de acuerdo con una idea de Hegel, padre indirecto de todas las expresiones de este pensamiento.

A diferencia del Estado totalitario, el Estado pluralista no cercena o mutila sectores sociológicos disidentes. El pluralismo permite entender a la sociedad política como un conjunto de grupos, a cada uno de los cuales se le debe, igualmente, respeto y consideración. El pluralismo permite –y aun invita– a una cierta destatización de la sociedad política. El pluralismo exige, para el total y normal desarrollo de la persona, una diversidad de grupos autónomos, es decir, dotados de sus propios derechos, fines y autoridades. El pluralismo postula la existencia de un cierto número de cuerpos *sui generis* (culturales, económicos, sanitarios, etc.) que estructuran y organizan a la sociedad política. El Estado no puede ser coextensivo con la política, ni tampoco como la personificación de ésta. Los grupos menores gozan de autonomía en su ámbito propio, aunque se hallen sometidos al Estado en cuanto diga relación al bien común. El pluralismo es un régimen temporal verdaderamente conforme con la dignidad de la persona humana, con su vocación espiritual y con el amor que se le debe. Es menester que creyentes y no creyentes cooperen en la tarea que implica, en común, la civilización. El bien común es tarea de toda la sociedad política y no sólo del Estado, aunque el Estado sea su principal gestor. Partamos de datos reales. Si los miembros que actualmente viven en la sociedad carecen de una tendencia unitaria, el bien común público no es común de hecho, sino privativo de la mayoría, de un grupo y, a veces, sólo de una minoría. No se puede imponer un mismo fin a todos los particulares sin incurrir en violencia y en injusticia. La unidad social no debe ser ni positivamente impuesta, ni gratuitamente supuesta. El bien común ideal ejerce, no obstante, una influencia sobre la sociedad aun no enteramente unificada. Esta procura asemejarse cada vez más a aquélla; la toma como modelo, como ideal, como la meta a la que ha de llegarse. El bien verdaderamente común y la sociedad perfecta que funda son la causa ejemplar de la sociedad imperfecta. El bien común ideal ejerce así la función de principio integrador, en cuanto exige de toda actuación política particular un mínimo de concurrencia al bien de los demás; un mínimo de cooperación a la formación de la unidad social deseada. De no ser así, ¿cuál criterio habría

para estimar el valor social o antisocial de la gestión política?

5. DINÁMICA POLÍTICA

Una política irrealista es una mala política, por más que se inspire en valores sublimes. Un buen político ha de procurar alcanzar en cada momento los mejores objetivos que las circunstancias le permiten y no los mejores en absoluto, si éstos no son posibles. La tendencia normativista, que concibe el Estado en función del orden jurídico, y la tendencia decisionista, que vincula la política a la voluntad de los gobernantes, cometen el error de prescindir de la realidad –óntica e históricamente considerada– de la estructura estatal: ni la norma abstracta, ni la cruda decisión soberana, determinan por sí solas, la actividad política. La historia ofrece los datos fundamentales sobre los que opera la política (funcionamiento de las instituciones y de la vida pública), por otro lado la historia recibe el impacto de la ciencia política. Sin Derecho, la política no podría actuar; sin política, el Derecho no podría evolucionar. No se puede negar la existencia de fuertes presiones económicas sobre el Estado, pero tales presiones no son las únicas, ni irresistibles, ni homogéneas. Existen esferas políticas ajenas a los intereses económicos: mantenimiento de la paz, administración de la justicia, etc. Tensión política y dinamismo político están ligados entre sí. La primera tensión se da entre el Estado, empeñado en el bien común, y los particulares (sociedades o individuos) persiguiendo su bien propio. Pugna entre los gobiernos y el mundo de los negocios. La segunda tensión se da o se puede dar entre el Estado propendiendo a su bien propio (autoconservación, autoservicio, autoengrandecimiento, etc.) y el pueblo, la sociedad o el cuerpo político defendiendo el bien común. Esta tensión se relaciona con una categoría de falsos actos políticos y puede desembocar en una revolución. La tercera tensión surge entre los Estados-Naciones por carencia de una verdadera sociedad política internacional que garantice la paz, evitando que las tensiones políticas internacionales degeneren en la guerra.

El Estado es el objeto ambicionado de los partidos políticos y de los poderes de hecho. Pero es también el árbitro de sus luchas y la recompensa del vencedor. El poder cerrado se caracteriza por ser monolítico, inmutable y reacio a cualquier transacción. El poder abierto permite representaciones evolutivas de la idea de Derecho. Se puede tener poder sin tener autoridad, caso de un caudillejo que impone su voluntad y cobra tributos sin cargo político alguno; y se puede tener autoridad sin tener poder, caso de un Juez de Distrito que concede un amparo y está indefenso e inerme frente a los gobernantes arbitrarios. Los romanos, que sabían de autoridad, llamaban *auctoritas* a la cualidad que tenía una persona que suscitaba natural acatamiento. El poder es un auxiliar de la autoridad. Se le asocia desde afuera. A veces es innecesario, otras veces es inoportuno y en otras ocasiones es imposible. Recordemos el conocido adagio: *Quis custodet custodem?* El poder estatal genuino es una dirección y coordinación activa que proyecta su impulso superior hacia la empresa jurídico-política de gobierno.

El "ser-todos-juntos-en-el-mundo" es un dato primario de la intersubjetividad y, consiguientemente, de la estructura del Estado. Estamos implantados en el mundo con misión personal. En el amor –que acentúa la singularidad del otro– reside la fuerza animadora de las actividades humanas, el intercambio de donaciones personales, la corporalidad como diálogo. La comunidad de "proyectos", de "intenciones" y de "sentido" es el haber o caudal relativamente constante –dotado de cierta contextura– de la realidad política. Derecho, plan político y circunstancia son ingredientes de la realidad política. Realidad que supone oposiciones: ciudadana, parlamentaria, ideológica. Realidad en la que pesan influencias y se ejercen presiones de todo tipo. Se ha dicho, exagerando, que el gobierno no es más que el personero de los "poderes de hecho". De ahí que Duverger hable de gobernantes aparentes y gobernantes ocultos. La generalización de Duverger me parece inaceptable. Lo cierto es que el poder oficial sufre influencias y presiones de los poderes de hecho. No hay un desplazamiento del poder ni un cambio de titulares. El poder sigue en su sitio pero motivado y limitado desde afuera por los factores de presión. Se trata de un fenómeno de formación, determinación, motivación de la voluntad oficial. Eso es todo.

6. CAMBIOS DE ESTRUCTURAS

Hoy se habla, con notable insistencia, de cambio de estructuras. Se piensa que el cambio traerá aparejado el progreso. La palabra progreso, del latín *progressio, onis*, significa, etimológicamente, hacia adelante, acción de avanzar o de proseguir una cosa. Pero en un sentido filosófico, el progreso sólo se realiza cuando se cumplen valores, cuando se mejoran condiciones de vida. No todo cambio es progreso. Pueden haber cambios que sean verdaderos retrocesos. No queremos el cambio de estructuras por el cambio mismo, sino por el progreso en la realización de los grandes valores humanos. El cambio se realiza por modelos que tematizan valores, remiten al ideal de sociedad. No hay modelo sin referencia a fines

y bienes. Los proyectos son esquemas pragmáticos de transformación o adaptación al medio. Necesitamos el modelo para no perecer de excesivo mecanismo y pragmatismo; pero necesitamos también el proyecto para no adormecernos en la excesiva idealidad. El cambio requiere la búsqueda de una nueva "morada" espiritual, de una nueva cosmovisión. Los hombres queremos estar espiritualmente de un modo más pleno y creador. El problema no se resuelve dinamitando todo pasado, ni con modificaciones de superficie. La solución no reside en construir una nueva sociedad sobre la metodología de una ingeniería social fragmentaria, sino en madurar las decisiones políticas frente a determinadas situaciones concretas. No podemos eliminar el acto político para poner, en su lugar, la "máquina de gobernar". El pensar calculador quisiera, si le fuese posible, absorber toda metafísica en física y toda valorización ética en finalidad tecnológica. Frente al pensar calculador está el verdadero pensar que reconduce cada cosa a su lugar originario, a su contexto esencial, a su principio originante. La cibernética no puede substituir la acción política. La naturaleza de las respuestas suministradas por las computadoras depende de su alimentación previa. La voluntad del usuario determina, de hecho, el comportamiento real de los cerebros electrónicos. El acto político precede y determina siempre, de alguna manera, el proceso de la "máquina de gobernar". Supongamos que un político cuenta con la mejor información disponible en el mundo. ¿Quién va a tomar una decisión final partiendo de esos datos y en función prudencial política? El hombre abre y cierra el proceso de las computadoras, controla toda automatización en la administración pública. El acto político no puede rebajarse a nivel de mero proceso técnico. La esencial eticidad que nutre el acto político es irreductible a la mecanización. El progreso de la política está siempre en dirección del amor.

Los modelos de sociedad entrañan una estimación ético-metafísica. La *sociedad opulenta* constituida sobre el valor de lo "agradable" no permite al hombre realizar los más altos valores de trascendencia creadora de la persona. La *sociedad dominadora* entroniza la voluntad de poder y abandona las normas de justicia y los imperativos de caridad. La *sociedad científico-técnica* produce un hombre técnico deshumanizado que no sabe qué hacer con la vida y que no sabe cómo conciliar un puñado de verdades. La *sociedad descondicionada*, erige el goce estético del autoconfigurarse como ley suprema. Se busca el "hombre total" eliminando la represión de la líbido, aboliendo la injusta distribución de los bienes y suprimiendo negatividades psíquicas y sociales. En este modelo utópico se piensa superar todos los conflictos y trabas para llegar a un cielo terrestre. La *sociedad informada*, se conforma con un mundo convertido en espectáculo y un hombre reducido a consumidor de imágenes.

Frente a todos estos modelos unilaterales y distorsionantes es preciso buscar *una sociedad habitable para el pueblo y para el espíritu*, que permita el desarrollo armónico de los afanes de plenitud que hay en los hombres y en los grupos. Como los modelos resultan imprescindibles para el cambio social, se me ocurre llamar al modelo de esta sociedad que permita el desarrollo armónico y creador de los afanes de plenitud de las personas y de los grupos, *sociedad del humanismo plenario*. Este tipo de sociedad, siempre perfectible, contempla al hombre en función del bien común –sin despersonalizarlo– y contempla al bien común en función del último fin de la persona humana. Porque el hombre es relativamente para el Estado y para la sociedad, pero el Estado y la sociedad son absolutamente para el hombre. Los gobernantes pueden, mediante la dialéctica de la promoción, elevar la conciencia de los hombre al progreso axiológico, pero pueden, también, por la dialéctica de la disolución, llevar a los hombre a la alienación y al desorden.

7. VOCACIÓN POLÍTICA Y VOCACIÓN DEMOCRÁTICA

La función –decía Goethe– es la existencia pensada en actividad. Fuente de enlace entre el poder y el fin. Lo que hasta ayer fue simplemente el llamado poder ejecutivo, hoy está integrado en un complejo de política y técnica administrativa. Se entiende por administración –*management* en la terminología de los tratadistas de habla inglesa– el conjunto de principios, reglas o prácticas que sirven para que las organizaciones o instituciones alcancen sus fines propios con cierta facilidad o comodidad. La política (que es algo humano y moral) no puede estar sometida a la técnica (que es amoral y, eventualmente, inmoral). La tentativa de convertir la política en una pura técnica administrativa es lo que se ha llamado "managerismo". Programas administrativos, organización de la maquinaria administrativa, proceso son aspectos de la administración pública que proporcionan protección, asistencia, regulación y servicios directos. Pero se requiere siempre el rector de la vida social: el político. En pretendida y frustada sustitución del político proliferan especialistas sin carisma: administradores, letrados, tecnócratas. El político es un vocado a ordenar una sociedad. Vocación a la función y técnica de ordenación, por un lado; natural influjo social, por otro. Su razón ordinal pudiera sistematizarse en tres palabras: integración, mando e impulso. Frente al aventurerismo político está la vocación capaz de dar tono de misión a las tareas públicas. El vocado a la política –profeso de primer orden– es un

predispuesto a preocuparse por las cosas de todos. Juego con el destino. Regulación oportuna de instrumentos, ordenación de las consecuencias de su uso. Sin él, se anquilosaría la estructura del Estado. El poder del político –según lo ha visto certeramente Spranger– consiste en cierta capacidad y voluntad de imponer a los demás la propia orientación valorativa. Son farisaicas las tesis de los políticos que se presentan como meros realizadores de la voluntad popular: la función representativa –necesaria y legítima de suyo– va siempre acompañada de la imperativa, orientadora e influyente. Frente a la insolidaridad existencial hay que recuperar el sabor de la esperanza política: la confianza en los hombres de vocación. A ellos, a los hombres de vocación política, está encomendada la tarea ordenadora, integradora, organizadora. Orden y justicia no son elementos de posible fricción, sino de necesaria implicación. "Orden injusto" no es verdadero orden. "Justicia desordenada" no es auténtica justicia. El enemigo del caos es, a la vez, enemigo de la injusticia. El político sabio actúa sobre la sociedad sustentadora con impulso de perfección. Muestra actualidad, *ataraxia* y acción. Cuenta con el adversario en visión bifocal. Es el representante auténtico de los pueblos y el responsable más consciente y voluntario – en buena parte– de la historia.

La vocación política de los gobernantes y la vocación democrática de los gobernados vivifican la estructura del Estado y la llevan a su cabal cumplimiento teleológico.

Antes que una forma política de gobierno, la democracia es una forma de convivencia humana. Y antes que una forma de convivencia humana, es una vocación del hombre. Vocación que culmina, en lo político, con la realización práctica de los postulados éticos de la co-participación, de la co-responsabilidad y de la ayuda recíproca. Supone el reconocimiento y protección de los derechos de la persona humana. Lleva a su plenitud el ser dialógico del hombre. Sirve como instrumento para la cabal realización personal. Hace del ser humano, y no del Estado, la base y el fin de la estructura política. Pide la adhesión de seres libres y erige la persuasión en método. Permite subsistir la variedad de opiniones políticas y prohíbe la bárbara mutilación de los sectores sociológicos disidentes.

La democracia no es el único régimen político legítimo, pero ninguna forma de gobierno es más humana y más justa que la democracia. He aquí siete razones para fundamentar el aserto: 1) garantiza la activa participación política del ciudadano; 2) evita el despotismo de los gobernadores; 3) permite la manifestación regular y ordenada de la opinión pública; 4) posibilita los virajes y reajustes convenientes y oportunos; 5) fomenta la racionalidad, y por la racionalidad la eticidad; 6) se adapta mejor a una sociedad fraccionada, con un pluralismo de valores; 7) reconoce la igualdad esencial de los hombres y favorece la estructuración y el funcionamiento del Estado de Derecho.

Pero, ¿qué es, en esencia, la democracia? Democracia es una forma de gobierno que reconoce a los hombres una igualdad esencial de oportunidades para el ejercicio de sus derechos civiles y políticos y que cuenta con el pueblo para la estructuración del poder.

El estudio de la estructura del Estado no puede prescindir del estudio de la estructura del poder. Y la estructuración democrática del poder implica el difícil equilibrio del binomio libertad-autoridad. No se puede desconocer la libertad, so-pretexto de autoridad, como no se puede tampoco negar la autoridad so-pretexto de la libertad. Totalitarismo y liberalismo son dos extremos frente al problema de la libertad. Autoridad y libertad son igualmente necesarias, aunque lo sean en diverso modo. La autoridad tiene un carácter de instrumento, de medio. La libertad es algo más importante, es nota esencial de la persona, ejercicio de nuestro ser de hombres.

8. LA POLÍTICA DEL AMOR Y LA HUMANIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Anterior al binomio libertad-autoridad, que pertenece al problema de la forma de gobierno encontramos el binomino política-Derecho, en la estrucutra misma del Estado. Mientras la política tiende a organizar una unidad social mediante el Derecho, el Estado es esta misma unidad social organizada jurídicamente. El Derecho regula y constituye al poder político, pero el poder político define y sanciona al Derecho. Para imponer su orden, el poder político necesita al Derecho, pero el Derecho no podría estar vigente sin un poder que le definiera y le garantizara. El Estado puede establecer su potestad de imperio porque establece normas y las hace observar aun coactivamente. El Derecho, a su vez, no puede realizarse plenamente si no está apoyado en la fuerza y en la autoridad del Estado que lo haga respetar –si es preciso *manu militari*– donde y cuando no se cumpla espontáneamente. Entiendo por Derecho una regla de vida social, una ordenación positiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público temporal. Entiendo por política la actividad que crea, desarrolla y ejerce el poder orientado al bien común.

Derecho y política son ingrendientes esenciales de la estructura estatal. Derecho y política, cuando lo son de verdad, proclaman la fuerza de la verdad por encima de la verdad de la fuerza. Esa fuerza de la verdad que implica

confianza en los valores espirituales, como arma política, es decir, confianza en el amor y la paciencia.

La política del amor y la humanización de la política por el amor no han sido empleadas aún en una escala lo suficientemente amplia como para poder operar una verdadera revolución en los métodos políticos. Tal vez este camino, en ocasiones, pueda conducir al martirio; pero jamás nos inducirá al asesinato. Cuando la política del amor –política sin enemigo– vivifique la estructura del Estado habrá comenzado una nueva era en la historia: la era de la socio-síntesis pacífica y amorosa. Y si no ocurre así, ¿quién podrá predecir cuál será nuestra suerte, armados como estamos con las fuerzas elementales de la naturaleza y sin otra defensa sino el temor, el "suspenso" atómico prendido a las entrañas, que por ahora nos mantiene más o menos inmovilizados? Mientras tanto, seguimos en vilo, con tensión intencional que va de la estructura real a la estructura ideal del Estado. Pero esta estructura ideal del Estado –¿por qué no recordar el yo ideal que modela al yo real?– es plenamente configuradora. El futuro de la estructura existencial del Estado no es fatalidad, sino historia responsable.

9. ÁMBITO DE LA POLITOLOGÍA

La politología trabaja con hechos observables, material empírico sobre el que descubre generalizaciones y nexos causales. Forja hipótesis susceptibles de comprobación, y las verifica. Nos describe cómo es la política y cuál es su función, pero no aborda el porqué de la política y su último para qué. Partiendo de la realidad empírica observable establece una tipología de estructuras y funciones. Su casuismo de la realidad empírica le ha llevado al hiperfactualismo, en algunos casos, aunque hoy se reacciona y busca conjugar práctica y teoría.

La politología es una ciencia social en contacto fecundo con la sociología, con la economía, con la estadística, con el Derecho, con la antropología, con la historia, con la psicología social... La politología –ciencia política de síntesis– tiene un objeto unitario (estructura de la realidad política y comportamiento político conocidos por razones próximas o causas segundas), aunque pluridimensional. Al lado de la politología figuran varias disciplinas políticas especializadas –que los anglosajones denominan "middle range theories"– y que se ocupan de las ramas fundamentales del conocimiento político –tal es el caso de la "cratología"– o sirven de vínculo entre la politología y las restantes ciencias sociales.

Sobre la plataforma común de la politología –ciencia política unificada–pueden cultivarse las ciencias políticas especializadas: sociología política, psicología política, Derecho político, historia política, economía política, demografía política, etnología política, antropología política, literatura política, cratología política, etc. Sin un conocimiento fundamental de la realidad política no cabe emprender una investigación política especializada. La cratología política se formula tres grandes interrogantes: 1) ¿Quién manda? 2) ¿Cómo manda? 3) ¿Para qué manda? pero esta trilogía temática supone saber qué es la autoridad y el poder político, cuál es la función del mando. Ahora bien, esta temática es propia de la politología.

La política es un saber (politología y politosofía) y un hacer (praxis política). Como forma de actividad, la política es una lucha por el poder organizado. Toda política entraña un equilibrio de tres fuerzas: fuerza de resistencia (orden), fuerza de movimiento y de cambio (libertad) y fuerza de equilibrio entre la libertad y la autoridad (poder). La libertad no puede discurrir fuera del orden porque se aniquilaría. El orden, a su vez, requiere de la libertad para vivificarse, para no aniquilarse. Libertad y orden requieren del poder como salvaguardia, como protección. Pero como no se puede gobernar con la sola coacción y se necesita el orden para adquirir la aquiescencia de los gobernados, el poder implica el orden y la libertad. Vigilar y defender el equilibrio entre libertad y autoridad es postura activa de político diestro. Dentro del marco de la comunidad internacional se desarrolla la política externa a interestatal. Ambas se implican y complican. La titularidad del poder, el ejercicio del poder y el fin del poder pueden abordarse desde el punto de vista empírico y desde el punto de vista axiológico. La politología se pregunta: ¿quién manda?, ¿cómo manda? y ¿para qué manda? desde el orden fáctico o existencial, sin cuestionarse quién debe mandar (problema de legitimidad y de vocación política), cómo debe mandar (problema de prudencia política) y para qué debe mandar (problema de los fines últimos). La politología se limita a estudiar científicamente la realidad política sin hacerse cargo de la suprema causa eficiente y de la suprema causa final. Es un estudio sistemático de las funciones del estado, de los grupos de influencia y de la administración de asuntos estatales.

La política es ciencia y praxis, conocimiento y comportamiento. Como ciencia, la politología estudia la realidad política tal cual es, el gobierno interior y exterior de las sociedades. Discrepo de Jean Dabin cuando identifica la ciencia política con la ciencia del Estado. La ciencia política abarca mucho más que la ciencia del Estado. No tan sólo porque existe una política internacional, sino porque dentro de la misma política interna la

ciencia política estudia relaciones, agrupaciones, poderes, instituciones, partidos, sucesos, ideas, fuerzas, revoluciones de índole política que rebasan la estructura del Estado, aunque se relacionen con ella. Hay factores humanos, económicos y sociales que condicionan la existencia de la realidad política. La politología sólo contempla los valores como hechos objetivados en una realidad política, sin formular criterios normativos, sin valorar y encauzar los comportamientos políticos. Tampoco elige los medios más apropiados para acercar al ideal político una sociedad empíricamente dada. La nueva ciencia política, enraizada en un empirismo metódico, usa métodos de observación, precisa la terminología, estudia dinámica de grupos, procesos políticos y sistemas dados en el mundo actual. Busca la exactitud y la probabilidad. Tiene por objeto la sociedad política y no sólo el Estado.

10. ÁMBITO DE LA POLITOSOFÍA

El significado de la politosofía, y su grado de interés, sube de importancia, en nuestros días, ante una tecno-estructura política desorbitada y ante un Leviatán contemporáneo que nos manipula con la "sabia" impasibilidad de las computadoras electrónicas. Las calculadoras electrónicas pueden suministrarnos un arsenal inmenso de datos, pero no pueden decidir por sí mismas la conservación o el cambio del *status* político. Lo mejor y lo peor, en materia política, lo deciden los hombres, nunca las tecnoestructuras. El conocimiento del bien –y del bien común, en particular– es indispensable para la genuina decisión política. La politosofía hace explícita la meta de adquirir el conocimiento de la sabiduría política. Profundiza hasta las raíces de la politicidad y lleva la temática política hasta los últimos fines de los convivientes. Su temática se identifica con su meta: la máxima aproximación a la sabia convivencia política de los hombres.

La politosofía no puede ignorar los grandes objetivos políticos de la humanidad: libertad y autoridad. Pero sabe que este difícil binomio sólo funciona con amor y prudencia. Si exageramos la libertad en mengua de la autoridad –por desamor hacia los demás y hacia sí mismo– caemos en libertinaje y en anarquía. Si exageramos la autoridad en perjuicio de la libertad –por desamor hacia los prójimos gobernados– caemos en tiranía y en totalitarismo. La dosis de libertad y la dosis de la autoridad en la vida política no puede calcularse en computadoras. Sólo la prudencia política puede dosificar, a diario, las magnitudes de autoridad y de libertad que se requieren en un pueblo y en un momento determinado.

La politosofía se acerca más que la politología a la esencia, a los fundamentos y a los fines de la política. Como búsqueda de la verdad política no se queda en el conocer-la-verdad, sino que se afana por estar-en-la-verdad. Pero como es una sabiduría humana de la política, la politosofía no se siente poseedora –de una buena vez y para todas– de la verdad absoluta. La verdad política se profundiza en el tiempo y en la historia.

La politosofía se ocupa del todo de la política que se inserta en la habencia: totalidad de cuanto hay en el ámbito finito. Si la filosofía es búsqueda de lo universal en cuanto universalizable, conocimiento fundamental y metódico del todo como conjunto, la politosofía se interesa en "todas las cosas" políticas para relacionarlas con el hombre, con el mundo y con el ser fundamental y fundamentante. Cuando utilizo la expresión "todas las cosas" políticas no me refiero a un puro éter o a una oscuridad irredenta en que sea imposible todo discernimiento, toda distinción de partes. Al hablar de "todas las cosas" políticas aludimos a los problemas y a los temas capitales de la política: adquisición del poder, ejercicio de la autoridad, bienestar colectivo, exigencias racionales de la estructura socio-política, solución de conflictos de intereses en vistas de la finalidad social, utilización de las energías sociales para promover el desarrollo del bien público temporal, búsqueda de la justicia y promoción de una socio-síntesis pacífica y amorosa... Estos problemas y estos temas en su totalidad integran "el todo" como conjunto por el que se interesa la politosofía. El rasgo que distingue a un politósofo es la docta ignorancia de cepa socrática. No elude las grandes cuestiones de la política ni desprecia los problemas que no puede solucionar. Aunque a veces no sobrepase el estadio de la discusión, siempre intentará sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento filosófico sobre la esencia de lo político.

"Lo político está sujeto por naturaleza a aprobación y desaprobación, aceptación y repulsa, a alabanza y crítica. Lleva en su esencia el no ser un objeto neutro; exige de los hombres la obediencia, la lealtad, la decisión o la valoración. No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos módulos, en suma, de bondad y de justicia. Para emitir un juicio razonable se deben conocer los verdaderos módulos. Si la filosofía política quiere encuadrar acertadamente su objeto –apunta Lévi Strauss– tiene que esforzarse en lograr un conocimiento genuino de esos módulos. La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden

político o el orden político justo" (187). Óntica y axiología de lo político en esfuerzo consciente, coherente, continuo por llegar a la verdad con certeza. Los politólogos suelen pensar –¡grave error!– que sólo necesitan, en materia filosófica, de la metodología o lógica. Ignoran o pretenden ignorar que su ciencia política se apoya –explícita o implícitamente– en una óntica y en una axiología de lo político. La praxis política está entremezclada de simples opiniones y de verdaderos conocimientos políticos. La vida política cotidiana está llena de errores, suposiciones, creencias, prejuicios, predicciones. Pero hay en ella, también, hombres que se dedican exclusivamente a la tarea de recoger y asimilar el conocimiento científico sobre lo político. Lo que verdaderamente escasea es el politósofo que emita juicios de valor y nos ilumine en el perenne esfuerzo del hombre por conseguir una morada en la que pueda ser él mismo y convivir fraternalmente con sus semejantes. Una ancha y hospitalaria morada que dé albergue a todos los proyectos humanos y nos permita decir nuestra palabra leal.

La ciencia política o politología no puede pronunciarse sobre si ella misma es buena. Los politólogos que pretenden eludir la axiología con una curiosa "ética avalorativa" emiten implícitamente juicios de valor al estudiar los fenómenos políticos más importantes: formas de gobierno, legitimidad del poder, grupos de presión, sistemas electorales, etc. Si se admite que lo político tiene un fin –y toda actividad consciente del hombre lo tiene–, se tiene que admitir una pauta a cuya luz se juzgarán las instituciones y las actividades políticas.

La creencia de que el conocimiento científico particular es la forma suprema del conocimiento humano lleva aparejado al olvido –cuando no al desprecio– del conocimiento filosófico. "El acontecimiento fundamental del año 1933 –afirma Lévi Strauss refiriéndose al advenimiento de la era hitleriana en Alemania– vendría a probar, si es que esa prueba era necesaria, que el hombre no puede dejar de plantearse el tema de la sociedad buena y que no puede tampoco liberarse de la responsabilidad de dar una respuesta, remitiéndose a la historia o a cualquier otro poder distinto de su propia razón" (188). Ninguna cratología, ninguna ciencia política ayuna de verdadera sabiduría podrán eliminar y sustituir a la politosofía. La política no queda desfigurada, tan sólo, por la politiquería. Queda desfigurada también –y de manera más peligrosa por la desfiguración técnica encubierta– con razones de eficacia.

La politosofía se apoya en la antroposofía. Y la antroposofía descansa en la metafísica integral, esto es, en la teoría de la "habencia" (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito y fundamento de esa totalidad).

11. *ETHOS* Y *CRATOS*

La autoridad –en sentido jurídico– es el derecho o la facultad de gobernar. El término latino "protestas" designa este derecho o facultad. En sentido antropológico y moral, la autoridad es el modo de ser de una persona que suscita natural acatamiento. Es lo que entendían los romanos por la palabra *auctoritas*.

El poder es la efectiva capacidad de mandar en el mundo de la praxis. Trátase de un hecho. Pero este hecho no carece de implicaciones y complicaciones jurídicas. Se puede tener poder sin tener autoridad y se puede tener autoridad sin tener poder. Cabe una tercera posibilidad: tener autoridad y tener poder. Es el ideal de todo gobernante.

A mayor autoridad menor uso del poder; a mayor uso del poder menor autoridad. He aquí una ley que podríamos formular para la politología.

Si la autoridad existe en el marco jurídico, no cabe hablar, en rigor, de autoridad legítima, puesto que siempre se trata de un derecho o facultad de gobernar. Una "autoridad ilegítima" no es, en puridad, una autoridad sino una pseudo-autoridad, un cacique sin credenciales, un asaltante del poder.

Ahí donde hay sociedad ahí hay autoridad. *Ibi societas ibi auctoritas*, podríamos decir parafraseando a Cicerón. Más aún, ahí donde hay sociedad, hay –debe haber también– una efectiva capacidad de mandar, esto es, un poder.

¿Cuáles son los títulos de legitimidad de un poder? ¿Cuándo puede afirmarse que el poder se convierte en autoridad? He aquí formuladas dos importantes interrogantes que ponen de manifiesto la esencial relación entre *ethos* y *cratos*.

Se ha dicho –y con razón– "que si la autoridad sin poder es anarquía, el poder sin autoridad es despotismo". Pero vayamos al fundamento de la legitimidad del poder. El poder es legítimo, desde el punto de vista de la causa eficiente, cuando el gobernante ha sido electo por el pueblo o cuando cuenta con el consentimiento tácito popular. El poder es legítimo, desde el punto de vista de la causa final, cuando se ejerce para el bien común. Estamos ante un fenómeno moral de permanencia, de reconocimiento popular. No basta la legitimidad de origen. Hitler la tuvo en 1933. Pero careció de la legitimidad de ejercicio por la sistemática perversidad de su régimen. Los universitarios alemanes que desobedecieron la tiranía hitleriana y se rebelaron contra ella siguieron la mejor tradición occidental en materia de filosofía política.

Mientras la legitimidad de origen es un asunto de legalidad –mecanismo regulado por la ley–, la legitimidad de ejercicio es la única que en rigor puede llamarse legitimidad teleológica o moral. La falta de legalidad en

el acceso al poder puede purgarse cuando el poder se ejerce para el bien común y se cuenta con la aquiescencia popular. El usurpador puede convertirse en gobernante legítimo, pero nunca en tirano de ejercicio. Lo ideal, claro está, es que la legitimidad de ejercicio se aúne a la legitimidad de origen.

El ejercicio del poder adquiere su cabal sentido cuando se pone al servicio de la dignificación de la persona humana. El *cratos* al servicio del *ethos*.

La autolimitación del poder ha tenido diversas motivaciones y modalidades. En la época del absolutismo únicamente la religión contenía al poder. Todo dependía de la conciencia religiosa del soberano. Más tarde se advirtió la necesidad de convertir el poder en algo razonable y justo. La moralización del poder culminó en el Estado de Derecho –con la división de las funciones del poder– y en la institucionalización de la oposición. Se comprendió que no bastaba el fuero interno de la moral, que era preciso idear una forma técnica de autolimitación del poder. Entre el "poder de hoy" y el "poder de mañana" se da un "fair play". La oposición tiene sus derechos y sus funciones. Se cuenta con ella para la democracia en acción. El pluralismo socio-político no sólo respeta sino que promueve y garantiza la existencia de grupos intermedios, municipios, sindicatos, asociaciones profesionales... La democratización del poder trata de que participen en el poder el mayor número posible de ciudadanos. Promueve la opinión política extendiendo la información político-económica mediante una vasta red de comunicaciones.

El retoricismo parlamentario, la burocracia organizatoria de los partidos de masas, las oligarquías políticas son obstáculos a las democracias en una sociedad en transformación. La especialización del poder ha llevado a una tecnoburocracia y a un desinterés por la política. La más grave de la actitudes desertoras de la política es la creciente abstención electoral. La sustitución de las ideologías por la real problemática socio-económica presenta una cara positiva (comisiones especializadas de estudios, equipos de trabajo, planes de desarrollo económico) y una cara negativa (tecnocracia ayuna de sabiduría política, pretendida sustitución del político por el "manager").

El *cratos* al servicio del *ethos* exige un espíritu de cooperación fraterna en vez de la praxis competitiva. El Estado no existe tan sólo para vigilar la preservación de las libertades sino para realizar positivamente el bien público temporal, para conseguir el bienestar material y la dignificación de todos, para implantar la justicia y la igualdad esencial de oportunidades.

Muy lejos ya del Estado liberal, el Estado de nuestros días está percatado de que le corresponde la dirección democrática de las fuerzas sociales en aras del bien común. Como sujeto de eticidad el Estado imparte la justicia distributiva y promueve la libertad de las mayorías y de las minorías. La lucha por la instrucción del pueblo, la integración a la sociedad de los marginados, las oportunidades de movilidad social, los seguros de paro, invalidez y vejez no fueron tareas estatales de los políticos de los siglos XVIII y XIX. La "ingeniería social" del XX pretende vanamente neutralizar moralmente la esencia de la política para caer en un pantecnicismo. Sin desconocer los condicionamientos técnicos de la ética en la política, cabe señalar –como lo ha hecho José Luis L. Aranguren– que "la eticidad es el origen mismo de esa 'elección' de la organización técnica y sigue estando en su aplicación, en todos los niveles. La *tekhne* aplicada al hombre no es ya pura *tekhne*, sino praxis ético técnica" (189). La importancia insoslayable del punto de vista de los intereses económicos y de la tecnoburocracia tienden a juzgar los problemas políticos en términos puramente económicos o en términos puramente administrativos. Estas simplificaciones inaptas para comprender el fenómeno político en su integridad tienen que ser reducidas a sus justos límites. No andamos en pos del "modelo del consumidor satisfecho" (E. Tierno Galván), sino de la dmocratización real: económica, social y política para arribar a una socio-síntesis pacífica y fraterna.

12. LA VOCACIÓN POLÍTICA DE MANDO

La vocación no es una simple actitud, sino una atracción que una persona siente por una forma de vida. Las actitudes se controlan, las vocaciones se acatan o se traicionan. Originalmente, en el lenguaje del cristianismo paulino, se nos decía: "Cada uno permanezca en el estado en el que fue llamado" (190). En este sentido profundo que derrama la etimología *vocatio, vocationis* (acción de llamar), la vocación es una llamada que se traduce en un impulso interior sentido por el hombre para realizar una misión en la vida, de mayor o menor relieve histórico. Para la vocación genuinamente descubierta y aclarada, siempre se tiene talento. Es un contrasentido afirmar –como lo hace Nicolás Abbagnano– que la vocación es una forma de actividad para la cual el ser humano "puede ser apto o puede no serlo" y que "una vocación, por lo tanto, puede ser también un callejón sin salida" (191). No confundamos la vocación con el gusto. Cuando nos sentimos llamados verdaderamente a una forma de existencia, a un modo integral de propender a la plenitud, es porque podemos realizarlo, o porque corresponde a nuestra cabal naturaleza.

El gobernante o el dirigente político exige condiciones psicológicas y morales que no se dan en todos los seres humanos. El hombre jefe, el hombre capacitado naturalmente para mandar es, en la luminosa imagen platónica, un tejedor de hilos vivos, de hilos humanos que hay que conjugar en bien de todos y de la paz de la *polis*. El arte de gobernar es como el arte de tejer una trama humana elástica y resistente (192). La vocación de gobernante es una vocación de servicio, una vocación de respeto a la alteridad, una vocación de promoción de bienestar y de paz social para todos. El gobernante auténtico es un realizador de justicia y un promotor de la *humanitas* en la vida social. Difícil tarea que no puede realizarse sin ciencia y arte políticos, sin virtudes morales –la prudencia, ante todo–, sin sentido de tacto y sin conocimiento de las circunstancias históricas y de las situaciones vitales. No resulta fácil saber ponerse al nivel de los que obedecen sin perder autoridad. Saber seguir siendo hombre a pesar de poseer poder político requiere una honda sensatez. A más de las cualidades morales, el dirigente político necesita –cualidades psicológicas– saber escuchar, saber juzgar, saber decidir y mandar. Cualidades que se adquieren en la experiencia sobre un fondo de aptitudes naturales que no todos los hombres tienen.

El dirigente político no es el técnico en economía o en administración. Se puede ser un experto en administración pública sin tener dotes de gobernante. El mando tiene un sentido rigurosamente político y nunca un sentido paternalista. Coordina la acción de los gobernados para promover y asegurar la unidad y el bien público temporal. Pero no se trata solamente de coordinar sino de realizar positivamente la justicia y la paz social que desembocan en el bien común. Y todo ello con llaneza ("¡Llaneza Sancho, que toda afectación es mala!", advierte Don Quijote). Saber seguir siendo hombre entre los hombres, sin ebriedades del poder, a pesar de poseer imperio. El gobernante tiene que saber estar por encima del resentimiento. El egregio Juan de Avila, amonestaba a su discípulo y amigo el intendente de las tierras de Sevilla, a que pensase que la política es "profesión de hacer bien a muchos aun con pérdida propia; y quien no es rico en amor, vuélvase de esta guerra, que no es para él ', palabras de oro, que no tienen desperdicio, y que nos permiten distinguir el auténtico político del pseudo-político. A la manera platónica, cabría decir: que no ingrese a la política de mando "quien no haga profesión de hacer bien a muchos aun con pérdida propia y quien no sea rico en amor". El gobernante formado ha de tener, por supuesto, preparación técnica, rectitud moral, diligencia. El *ethos* del gobernante se configura con cualidades personales, aptitudes y habitudes, experiencia y conciencia. Aristóteles gustaba de trazar retratos –como el del magnánimo– que tenían valor paradigmático y cumplían funciones modélicas. Mal puede orientarse el gobernante empírico si no tiene en su mente y en su corazón un gobernante ideal. El gobernante ideal debe, ante todo, ser prudente, esto es, saber elegir los medios aptos para conseguir un fin honesto, dirigir bien a los hombres tratándolos con respeto y amor. Pero para dirigir bien a los hombres se requiere conocerlos y tener un sentido realista de las situaciones y de las circunstancias. El catálogo de cualidades que ha de tener el gobernante es muy extenso. No bastan las cualidades enunciadas –prudencia, conocimiento de los hombres, sentido realista–, requiérese, además, prestigio, equilibrio, madurez, independencia, ejemplaridad, observación, carácter, bondad, sencillez. Ha de saber oír, pensar, valorar, dirigir, alegrar, no sobrecargar. El arte de gobernar es el arte de hacerse cargo de los problemas, de innovar, hacer que los otros hagan, saber negar, autorizar... Son señales de buen gobierno: el régimen justo y humano, la satisfacción generalizada, la simpatía a la autoridad, la libertad de acción, la estabilidad, el trabajo serio y alegre, la entrega al cargo. La política, siempre pragmática, es un enfrentamiento con el futuro. El buen político ha de prever y dominar el próximo porvenir. Hombre de su tiempo que sabe instrumentalizar proyectos como representante genuino de pueblos haciendo camino histórico con su andar político.

13. ESTADO FUNCIONAL Y ESTADO DE JUSTICIA VIVIFICADO POR EL AMOR

Ciertas mutaciones en un sector del universo político –ocaso de las ideologías, pragmatismo, despolitización de la administración pública– han llevado a pensar en una figura estatal enteramente nueva: el Estado funcional. La hipótesis del Estado funcional, la fórmula de Georges Burdeau en tres proposiciones: "las sociedades contemporáneas altamente desarrolladas parecen haber accedido, en razón de su tecnicidad, a un grado de integración tal que les permitirá asumir el control de su propia evolución; las técnicas parecen ser lo bastante poderosas para subordinar a su servicio los fines del poder, lo que tendrá, como consecuencia, librar a la actividad política de la lucha para concentrarla en la gestión, y finalmente, en tal contexto, el Estado, sustraído a su papel de objeto de la rivalidad de las fuerzas políticas, parece llamado a convertirse en el instrumento por el que la sociedad existente logrará regularse conforme a los objetivos de desarrollo, crecimiento y expansión que polarizan su dinamismo"(193). Parte Burdeau de una falsa concepción de la política al desvincular el poder de su fin. "La actividad política –afirma– se ordena en torno a dos ejes

fundamentales: tomar el poder y ejercerlo" (194). Reducida la política a pura lucha del poder, pasa a postular una nueva exigencia: "que la realización de las tareas gubernamentales ocupe más energías sociales que las movilizadas por el combate para apoderarse del título que autoriza a realizarlas" (195). Lo importante, ahora, no es ya tomar el poder, sino ejercerlo. Todo es cuestión de previsión y cálculo. "Con el progreso de los conocimientos económicos y sociológicos, se ha llegado a deducir de la estructura y los motores de la vida colectiva cierto número de principios o imperativos de los que depende el correcto funcionamiento del conjunto. En adelante, ni la formulación de las normas ni la designación de los objetivos podrán ser consideradas fruto de preferencia o aplicación de filosofías, sino determinadas por la sociedad misma conforme a su propia coherencia"(196). En este determinismo neo-capitalista de Georges Burdeau no queda sitio para la libertad gubernamental. El ser social impone sus exigencias racionales y sólo cabe una lectura del texto citado. "La apología de la gestión –asegura el politólogo francés– va ligada a la aceptación de la sociedad neocapitalista, tenida por forma ineluctable en la que deben inscribirse los grupos humanos llegados a cierto grado de desarrollo industrial"(197). Pero esta ineluctabilidad de la sociedad neocapitalista concebida por Burdeau es una afirmación puramente gratuita. Estamos de acuerdo, eso sí, en que todos vamos embarcados en el mismo navío, aunque haya viajeros de entrepuente y los haya de toldilla. Si hay una misma meta del viaje, "nada prohíbe extender a todos el confort de unos cuantos". Precisamente la justa distribución de la riqueza impide desvalorizar –como pretende hacerlo G. Burdeau– la lucha política. Lo que podemos pedir es una lucha sin odio y sin barbarie. Lo que cabe esperar es una morada en la que el hombre pueda ser hombre –salvaguarda de su vocación singular– entre los hombres. Lo que podemos empezar a edificar es una morada ancha y acogedora, pluralista y democrática que dé cabida a todos los proyectos en un *habitar creador.*

Más allá del Estado funcional, en típica *"Aufhebung"*, postulo el Estado de justicia vivificada por el amor. En ese Estado reconocemos, conservamos e incorporamos el bienestar (modelo de la sociedad opulenta), el poder (modelo de la sociedad dominadora), la razón científico-técnica (modelo del Estado funcional), la libertad (modelo de la sociedad descondicionada, la información (modelo de la sociedad informada). Todo auténtico valor debe ocupar el rango que le compete. Pero la jerarquización sólo puede lograrse si las cualidades valiosas de los diversos modelos de sociedades políticas se dejan animar por el Estado de justicia vivificada por el amor. La vida social depende, para su cabal desarrollo, de la realización de la justicia, en la totalidad de sus aspectos, y de la práctica de la caridad. Hablo de caridad –*charitas*– en la maravillosa hondura y en la noble unción que derrama su etimología. Los deberes hacia nuestros semejantes no se agotan en las relaciones de justicia. Pero la caridad, que completa la justicia, no dispensa las obligaciones de esta última. En este contexto, el ejercicio del poder –tan importante para el Estado funcional– sería reducido al estrecho ámbito existencial que le corresponde, permitiendo el florecimiento y la preponderancia de otras relaciones –humanas solidaridad, compañerismo, amistad, admiración, compasión– que aun careciendo del *ius imperi*, de la *majestas* estatal, nos sitúan más cerca de la *humanitas*. Es la "comunión" verdadera –y no la discordia– la que respeta el misterio del hombre.

Entiendo por Estado la agrupación política soberana, geográficamente localizada y organizada teológicamente respecto al bien público temporal. De esta definición se desprende el insoslayable elemento funcional del Estado: su organización, su voluntad de resultados, su espíritu de gestión.

Adviértase, no obstante, que la organización es teleológica y tiene su causa final en el bien público temporal. Y al bien público temporal no se llega si no es por caminos de justicia y de amor. Hasta el territorio cesa de ser un puro "ámbito espacial de validez normativa" para convertirse en casa, en terruño, en *terra patrum* que permite al hombre habitar humanamente en suelo nutricio. Y el pueblo cesa de ser un abstracto cuerpo electoral, una casa amorfa y neutra, una muchedumbre que aclama al jefe para adquirir tonalidad humana de compatriotas y estilo de vida para realizar un destino en lo universal. Tras el poder del Estado funcional está la energía de una idea. Idea-fuerza que no desconoce las estructuras sociales existentes, con todos sus condicionamientos, pero que las utiliza para un futuro deseable: paz, bienestar, justicia, amor, dignificación... El poder estatal no está encadenado por la sociedad técnica, ni la lógica interna de los mecanismos sociales basta para paralizar la imprescindible autoridad reguladora. El Estado de un pueblo adulto, instruido, prudente y tolerante no puede permitir la resurrección de un despotismo ilustrado ni de un Leviatán teledirigido. Los objetivos del Estado no coinciden con los objetivos de la técnica, aunque no los pueda desconocer. La total tecnificación de la vida colectiva, las doradas perspectivas enlazadas por los futurólogos, urbanistas y obsesos del desarrollo no deben transformarse en una política sin alma, en un instrumento opresor de un conformismo anónimo. El humanismo político exige extender la libertad a todos y hacerla compatible con la libertad de los demás. Ese mismo humanismo político pide, también, que el bien público "prive por encima de las ganancias o beneficios de las grandes sociedades y por encima de un Estado concebido como poder y domina-

ción"(Aranguren). No podemos renunciar a los sistemas sociales de previsión y a la organización social de la democracia política. La "sociedad de la abundancia" puede proporcionarnos un "cibernántropo" cuyo ideal no pase de la altura de su sombrero. El Estado no está para construir un "templo de la concupiscencia", ni los gobernados están para ser manipulados en un gigantesco supermercado cuyos productos basten para colmar el afán de plenitud subsistencial.

Tendremos que hallar nuestra felicidad, nuestro equilibrio, nuestra salvación en las nuevas estructuras –tecnológicas, económicas, sociales–, sin esclavizarnos a ellas. Uno de los politólogos más lúcidos y penetrantes en los Estados Unidos, Michael Weinstein, ha visto, con perfecta claridad, que el sistema político no es autoequilibrante ni autodesenvolvente. A través de los humanos esfuerzos puede adecuarse a los propósitos humanos. "Given a political theory grounded in an ontology of human action, fears that constructive political theory is dead are revealed as unwarranted, and new directions for creation are oponed up for inquiry and action" (198). Traduzcamos: "Dada una teoría política fundada en una ontología de la acción humana, los temores sobre la muerte de la teoría política constructiva se revelan como injustificados, y nuevas direcciones para la creación quedan abiertas para la pesquisa y la acción".

El hombre está más ligado que nunca a la estructura socio-política. De ahí la imperiosa necesidad de motivar el consenso del poder. Poder que ata, liga y obliga a gobernantes y a gobernados. Poder que se constituye –sociológicamente– en el consentimiento habitual de los gobernados, pero que adquiere consistencia propia y magnitud objetiva. Por eso vincula a sus propios titulares y suscita obediencia. Obediencia de personas libres y no de la "gente". Mando de servidores públicos y no de propietarios del poder. El hombre y los valores para el hombre son finalidades esenciales de la política. El Estado de justicia vivificada por el amor tiene ante sí la egregia posibilidad de ser el órgano de realización de la verdadera vocación humana. En política –iluminada desde la politosofía– no se debe actuar sin justicia, pero no se puede vivir humanamente sin amor.

Hasta ahora no hemos ensayado seriamente la unidad del amor y el poder. Esa unidad nos llevaría a una política sin enemigo. Una política que usaría hasta la coacción para remover los obstáculos contra el amor, pero nunca para destruir a quien actúa contra el amor. Una política que intentaría plenificar al hombre, destruir en él lo que se opone al amor, y re-unir a los convivientes en socio-síntesis pacífica y fraterna. Una política que no resolvería ninguno de sus grandes problemas si gobernantes y gobernados no los mirasen a la luz de su propio ser y del Ser fundamental y fundamentante.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(186) Claude Lévi-Strauss. *Elogio de la antropología*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdova, Argentina, págs. 33-34.
(187) Claude Lévi-Strauss. *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, pág. 14.
(188) *Ibid.*, págs. 34-35.
(189) José Luis L. Aranguren. *Ética y política*, Ediciones Guadarrama, pág. 232.
(190) San Pablo. I Corintios, VII, 20.
(191) Nicolás Abbagnano. *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 1195.
(192) Platón. *El político*, In. 11, lect. 5.
(193) Georges Burdeau. *L'Etat*, Editions du Seuil, París, versión española de César Armando Gómez. *El Estado*, Seminarios y Ediciones, Madrid, págs. 148-149.
(194) *Ibid.*, pág. 149.
(195) *Loc.* cit.
(196) *Ibid.*, págs. 151-152.
(197) *Ibid.*, pág. 153.
(198) Michael Weinstein. *Philosophy, theory and method in contemporary, political thought*, Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois-London, pág. 262.

Capítulo 17

FILOSOFÍA DEL DERECHO

Hacia una antropología jurídica integral

SUMARIO

1. Ubicación del Derecho 2. Fenomenología existencial del Derecho 3. Fundamentos de antropología jurídica existencial 4. Antropología jurídica existencial 5. La dimensión jurídica del hombre. 6. Fundamento y esencia del Derecho Natural.

1. UBICACIÓN DEL DERECHO

El ser jurídico se nos muestra ubicado en el fino y sutil mundo del espíritu en condición carnal. Bien se trate de Derecho como sinónimo de lo que a cada uno corresponde como suyo, bien se hable del conjunto de normas, reglas o disposiciones vigentes en un grupo social o una parte orgánica del mismo, bien se evoque la facultad moral de hacer o no hacer, siempre subyace la idea de algo que atañe a la humana conducta y va teñido de las notas de racionalidad y de libertad.

Nunca encontraremos al ser del Derecho entre los determinismos ciegos de la materia, porque su entidad pertenece al mundo cultural-espiritual-histórico bajo el modo de ser de una forma de vida social. Los hombres tenemos conciencia de que el Derecho es fruto de nuestro espíritu. Sabemos que lo jurídico es una dimensión vital nuestra, algo en que existe huella de nuestra personalidad íntima, activa y creadora. Estas formulaciones imperativas de una voluntad –la del legislador– iluminada por la inteligencia, están presididas por ideas y por fines objetivos. Trátase de un orden que ajusta la convivencia con arreglos a la justicia, a la seguridad y al bien público temporal. Mientras en los fenómenos físicos hay unas rígidas y necesarias conexiones inflexibles, en el Derecho hay criterios racionales finos y dúctiles, susceptibles de violación y, sin embargo, necesarios moralmente. Esa realidad espiritual, externamente plasmada en el vivir de los hombres, posee una estructura normativa y teleológica.

Cuando se ha tratado de emplazar el Derecho dentro de los entes no sensibles (y específicamente dentro de los valores) se ha caído en los excesos del racionalismo iusnaturalista. Por el contrario, cuando se ha pretendido insertar el derecho en la esfera del mundo sensible, se ha caído en los desvaríos del psicologismo, del biologismo o del sociologismo jurídico.

La experiencia del Derecho implica signos de una realidad socio-política –palabras, usos, costumbres– significaciones de reglas de vida social, conductas debidas e indebidas, objetivaciones normativas de realidades existenciales.

La nueva metafísica de la habencia, en armonía con la extensa multiplicación de datos y sectores de nuestra experiencia y vivencia, ha proyectado sus luces sobre el Derecho. Aprovechando las ideas de la filosofía tradicional y de la ontología de Nicolai Hartmann, se preocupa de precisar por vía inductiva la estructura óntica de la esfera, capa o región de lo jurídico. En la fenomenología de la conciencia y de lo histórico se ha revelado la esfera peculiar del ser espiritual-cultural de lo jurídico, condicionado por las otras esferas, pero sin embargo con sus leyes propias y sus finalidades de sentido y valor. Problema que no interesa sólo a la inteligencia, sino a la voluntad.

El Derecho es una regla de vida social, una ordenación positiva y justa, establecida por la autoridad competente en vista del bien público temporal. Trátase de un conjunto de leyes que tienen por misión conservar la necesaria proporción en las relaciones esenciales a la convivencia, mediante la previa atribución de lo que corresponde a cada quien. En principio este orden está provisto de sanciones para asegurar su efectividad.

No podemos desconocer el dato social del Derecho, la realidad; pero tampoco podemos hacer del Derecho un puro manejo técnico de hechos, ayuno de principios y de fines de razón. Sin un sistema de leyes morales (género próximo) que rigen el cumplimiento de la justicia (última diferencia) estableciendo derechos subjetivos y deberes jurídicos, no podremos nunca entender, en plenitud, el fenómeno jurídico.

El fenómeno jurídico se nos presenta ubicado en el orden social de la vida humana.

2. FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DEL DERECHO

El ser del hombre está más allá de todo carácter "cósico". Quienes le consideran como cosa trascienden el carácter "cósico", de su esencia, para poder realizar esa misma afirmación. Entre los excesos del materialismo "cósico" y del espiritualismo a ultranza, cabe postular una fenomenología existencial. Partamos de la indiscutible existencia del sujeto y de la indiscutible existencia del significado. Quien niegue al sujeto está presuponiendo al sujeto pensante. El ser real del significado es autónomo respecto al sujeto. No podemos proceder arbitrariamente. Respetamos vínculos, explicitamos, conceptualizamos y expresamos significados. El hombre no está aislado del significado mundano, sino dirigido intencionalmente a dicho significado. El sujeto como cogito es una autoafirmación misteriosa –afirma W. Luypen– en la que converge la afirmación del mundo, y es la afirmación del mundo lo que equiprimordialmente es autoafirmación del sujeto (199). La autoafirmación fusionada con la afirmación del mundo es prepredicativa, existencial. Y sin embargo cualquier acto de conocimiento presupone esa autoafirmación. Husserl habla de una "vida-que-experimenta-el-mundo" *(Welterfahrendes Leben)* para indicar una forma radical de intencionalidad que se distingue de los actos intencionales explícitos de conocimiento *(Aktintentionalität)*. El ser-en-el-mundo del hombre es un estar presente en el mundo, un estar familiarizado con el mundo. No se trata, en manera alguna, de estar en el mundo como una sardina en la lata o el lápiz en el cajón. El hombre es "morador", sujeto intencional, relación de ser. Y todo ello de modo consciente. En nuestro ser es un problema nuestro ser. Y no un simple problema cognoscitivo, sino también afectivo, volitivo, activo. Hay una tonalidad afectiva que configura cada existencia. Como sujeto volente habito en un mundo que quiero convertir en una morada mejor. Mi afán de plenitud subsistencial es histórico y tiñe de historia cuanto me rodea. Este afán traduce el "aún no" y el "encaminamiento" a la plenitud. Mi autoproyecto funcional imposibilita poner entre paréntesis la existencia efectiva del significado. Husserl no cayó en la cuenta de que la "vida que experimenta-el-mundo" implica un realismo fenomenológico. Se da un encuentro del sujeto pensante con el significado mundano. Desocultamos, descubrimos significados en el encuentro. Todo significado es término del encuentro y resonancia humana.

Desde el punto de vista de la fenomenología existencial, la justicia se presenta como forma antropológica de coexistencia. Es el modo de co-existir humanamente, de estar junto con otros en el mundo. El Derecho es una dimensión originaria del ser del hombre. Proviene del ser-todos-juntos-en-el-mundo. Una antropología jurídica que parte de la materialidad y corporalidad de las individualidades. Este factor limitador y excluyente apunta hacia un orden mundano. Lo que un hombre posee por derecho no puede poseerlo el otro. El mundo espaciotemporal de los hombres no se reduce a bienes materiales, sino también a valores espirituales: verdad, libertad, amor, justicia. Lo jurídico es una dimensión del mundo personal. Presupone la individualidad aisladora y delimitadora del mundo material, pero se refiere a relaciones intersubjetivas y a finalidades éticas.

Los hombres buscan inquietamente la realización de su estructura vocacional. Compelidos por su nativa insuficiencia, por su constitutivo desamparo y por su insoslayable afán de plenitud viven siempre de manera social. Así se conservan y perfeccionan. Fundan agrupaciones de radio creciente. Siempre que los hombres se ensamblan en sus operaciones vitales, tratan de llegar a un ajuste, a un enderezamiento, a una rectitud y derechura. Es el encuentro con lo justo, lo recto. La dimensión jurídica del hombre dice relación, precisamente, al perfecto acoplamiento entre seres racionales y libres. La justicia es una noción eje de la coexistencia. Cada uno de los seres que se acoplan le corresponde, en justicia, un estado objetivo. De otra forma no podríamos esperar armonía. En este sentido primordial, justicia es coordinación reglada y Derecho es lo justo objetivo. Adviértase que los vocablos "derecho", "dereito", "diritto", "droit", "recht", "right", "pravo", "ret", "dikaien", etc., aluden siempre a la idea de rectitud. Y rectitud no es tan sólo una posición y dirección física sino también, y acaso más, una conformidad moral, una orientación teleológica.

El Derecho no es un simple añadido de la sociedad. Históricamente no surge primero la sociedad y luego el Derecho. Donde hay sociedad hay vida en común. Y donde hay vida en común hay una cierta organización jurídica. No importa que sea elemental. En el trueque y en las relaciones económicas primitivas hay un cauce jurídico, una organización que es fruto del Derecho. Por eso no cabe hablar de "Derecho social espontáneo", como lo pretende G. Gurvitch. La alteridad es esencial en todo fenómeno jurídico. No hay Derechos consigo mismo –salvo que se quiera hablar metafóricamente– ni tampoco Derechos en la esfera cósmica o puramente animal. El Derecho implica pluralidad de términos conectados, acoplamiento de igualdades, supuestos diferentes que entrañan, ineludiblemente, la alteridad. Todo ello encarnado en personas humanas comunicantes, actuantes y responsables. La complicada red de acciones exteriores converge hacia un módulo determinado. Este módulo, forma o idea arquitectónica es inseparable de la convivencia humana. Trátase de un factor ontológico constituido de justicia, seguridad, orden y bien público temporal. No se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir. Se precisa determinar lo que corresponde a cada cual en el concierto de voluntades. Es menester, además, encauzar todas y cada una de las voluntades al bien común: conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual. La exigencia de la urdimbre y del orden de la convivencia social fue advertida por Santo Tomás de Aquino en su *Suma contra Gentiles*: "Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest... Est autem homini naturale quod sit animal sociale... quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta" (200). Y antes de Tomás de Aquino, Cicerón había advertido: *"ibi societas, ibi ius"*. ¿Acaso no podríamos decir nosotros invirtiendo el aforismo ciceroniano: "donde hay hombre, ahí existe Derecho"? Así como en nuestra *Filosofía del Hombre* habíamos hablado de la estructura permanente del hombre al lado o por debajo de su dimensión histórica, ahora podemos apuntar el elemento permanente y necesario en el mundo de la justicia. No importa que este elemento se combine con factores positivos, en modos existenciales distintos.

Recogiendo la tradición de su pueblo, Aristóteles habla de "lo justo natural"(201). De la estructura permanente del hombre brota la dimensión de lo justo. Y surge, precisamente, en la convivencia que se apoya en primarias e indelebles exigencias humanas. Exigencias naturales que la razón descubre y ordena, servida por la voluntad, en cuerpos legales concretos y mudables, aunque siempre conectados a las supremas premisas. La demarcación objetiva de las distintas posibilidades del obrar proviene de una atenta consideración de la cabal naturaleza humana, en su aspecto individual y social. Derechos subjetivos y deberes jurídicos suponen el reconocimiento de "lo suyo" de cada quien. Si la libertad no fuese una realidad existencial, el Derecho resultaría un contrasentido ontológico. Los progresos y regresos que jalonan la historia de los hombres se fincan en la libertad que interioriza personalmente los valores jurídicos. Si hay hábitos justicieros es porque antes hay justicia objetiva.

3. FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA EXISTENCIAL

El hombre junto-con-sus-semejantes tiene y no puede dejar de tener derechos y deberes. No somos simples vivientes sino convivientes. Convivientes históricos que moran en un mundo cultural. Un mundo cultural que se sustenta, en buena parte, por valores jurídicos. El hombre común sabe, en cierto modo, qué es la justicia, qué es la seguridad, qué es el orden y qué es el Derecho antes de que se lo haya dicho el iusfilósofo. Sobre esta vida irreflexiva vendrá después la filosofía.

El otro tiene un derecho fundamental de existir y realizarse. Tengo que asentir a su subjetividad como el otro tiene que asentir a la mía. Exigencia mínima de solidaridad y de amor. De otra manera no seríamos hombres. Vivir significa donarse, "tener que ser para el otro". Hay correlatos subjetivos y objetivos de la exigencia mínima de solidaridad y de amor. De los caracteres fundamentales de la naturaleza humana: individualidad física, libertad moral y responsabilidad, racionalidad espiritual, sociabilidad y religiosidad, derivan una serie de derechos subjetivos públicos de la persona frente al Estado. Por vía de ejemplo, Luis Sánchez Agesta sugiere algunas consecuencias que se desprenden de las características expresadas; a) de tener un cuerpo individual se derivan aquellos derechos que tienden a procurar los medios necesarios para el mantenimiento físico del hombre (derecho a la propiedad, derecho al trabajo, derecho al matrimonio y a la consecución de su objeto); b) de la vida moral se deriva, en primer lugar, el derecho a una seguridad jurídica en que el hombre adquiere la conciencia y el hábito de su responsabilidad, y en segundo lugar, el derecho a una participación en la vida pública; c) el tercer

grupo de derechos que se desprenden de la naturaleza humana radican en la facultad de mantenimiento y desarrollo de la vida intelectual, que exige prestaciones positivas por parte del Estado: creación de escuelas, recta libertad de enseñanza e investigación, libertad para la educación y formación religiosa; d) de la sociabilidad humana resulta el derecho a constituir todas aquellas formas sociales que son consecuencia lógica del desenvolvimiento personal; e) el derecho a rendir a Dios el culto debido, público y privado, es la coronación que da sentido a la vida moral, que afirma y consolida una formación intelectual y santifica la vida social. Adviértase que el derecho expresa mediata, indirectamente el amor encarnado en relación ideal interpersonal dentro de un mundo teleológico. Separación y distancia entre sujetos jurídicos significa, sencillamente, limitaciones inherentes al espíritu en condición carnal. En tanto el derecho es un "ser-con" implica, insoslayablemente, participación del bien absoluto. Y participación del bien absoluto significa amor. Pero amor encarnado en la corporalidad y la coexistencia. Las instituciones jurídicas reúnen y separan, ofrecen y ocultan su sentido. Aquí está –delimitado y protegido– mi mundo frente al mundo del otro, de los otros y de la comunidad y sin embargo juntos construimos un mundo. De ahí el carácter ambivalente del derecho. En cierto modo, tiene razón Martinus G. Plattel cuando afirma: "La realidad jurídica no está en el nivel del 'tener'. El hombre no dispone del derecho, sino que está en el derecho. La comunidad es mejor que la creadora del derecho, la servidora y guardiana de la realidad jurídica. Por tanto, la organización jurídica debe ser, antes que nada, un órgano de escucha de la conciencia jurídica espontánea (202).

La dimensión jurídica del hombre abarca un aspecto espiritual y un aspecto regulador. En una comunidad de hombres libres, sobraría el derecho pero subsistiría el amor. La justicia –buena mediadora al fin y al cabo– sabe hacerse superflua tan pronto como el derecho se transforma en amor. Mientras tanto, la organización jurídica regula y coordina el mundo espacio-temporal de los convivientes. Un derecho para una persona es una limitación para otra. Pero derechos y deberes –no hay que olvidarlo– aproximan, ligan a los miembros de una comunidad.

Aunque no tengamos una supervisión panorámica sobre el ideal absoluto, tenemos un atisbo suficiente para proporcionarnos una conciencia del Derecho natural o del Derecho intrínsecamente justo. Cuanto más perfecto sea un orden jurídico, más se aproximará al orden de lo ético. Existe en el Derecho una intencionalidad hacia lo ético que no cabe encubrir o preterir. Ese aspecto regulativo se fija en reglas uniformes. Intenta crear la regularidad inviolable y la justicia. Estamos en el mundo, en una de nuestras dimensiones, para orientarnos en un aspecto constructivo funcional. Nos acompañamos respetándonos nuestro derechos y forjando el bienestar colectivo.

La fuente del Derecho está en el hombre aunque el hombre viva en el Derecho. Tratamos de humanizar nuestras relaciones. Posiblemente la justicia no podrá realizar jamás el ideal de humanidad, pero excluye la barbarie, la crueldad, la guerra, las riñas.

Nuestra subjetividad personificada-en-el-mundo se interesa por su ser. Es facticidad y es proyecto. Las cosas no se relacionan con lo que es. El ser del hombre, en cambio, es una "relación del ser". Heidegger lo observa con su profundidad acostumbrada: "Das Dasein Ist ein Seiendes, das nicht nur unte anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadursch ontisch ausgeseichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein un dieseum Sein selbst geht. Zu dieser Seinzverfassung des Daseins gehoert aber dann, es in seinem zu diesem, Sein ein Seinsverkaeltnis hat" (203). La facticidad de mi desamparo ontológico y la potencialidad de mi plenitud subsistencial se experimentan como unidad-en-oposición. Y en medio de esta intranquilidad fundamental sentimos el constante impulso de extendernos por encima de nuestra facticidad hacia el cumplimiento de nuestra más alta vocación personal. La justicia –armonía de todos los proyectos de vida– es lo que "debe ser". Nuestra experiencia de la coexistencia contiene, por un lado, la conciencia de que el hombre está destinado a sus semejantes, llamado a querer su subjetividad, y por el otro, el conocimiento de que el hombre es un lobo para su prójimo, que está propenso a destruir la subjetividad de prójimo. Para controlar esta situación el hombre ha "inventado" los derechos. Como una comunidad donde reine el amor perfecto es una utopía, la sociedad que busca y exige la humanidad debe ser una sociedad donde impere la justicia, precisamente a causas de la imperfección del amor" (204). Hay una exigencia mínima del amor: no dónde abusó permitir el *"homo hominis lupus"*. Esta exigencia del amor es precisamente, el derecho fundamental del prójimo. Las leyes e instituciones jurídicas particulares no tienen una existencia separada de los hombres. La autoridad no se limita a domesticar al lobo que hay en el hombre, sino que trata de realizar positivamente el bien público temporal.

La normativa concreta del derecho natural se adapta a la dimensión mudable de la naturaleza humana, sin perder por ello su permanencia. Pasemos a examinar, ahora, el fundamento y la esencia de ese Derecho natural o Derecho de razón, que también ha sido llamado derecho supralegal.

4. ANTROPOLOGÍA JURÍDICA EXISTENCIAL

Para una antropología jurídica existencial, la determinación del hombre no es fruto exclusivo de leyes fijas e inmutables, sino de "autocercioramiento" y de "autorrealización" constantemente renovadas. Tarea que se cumple cuando el hombre encuentra "en él mismo, para él mismo como hombre, los fundamentos del orden humano, los criterios de decisión humana para todos aquellos conflictos que residen, en gran medida, en la estructura del mundo mismo –advierte Maihofer– y no sólo en la estructura de su propia e imperfecta naturaleza humana" (205). Los proyectos de sentido y de fin del hombre –y esto no lo dice Maihofer– no brotan de una libertad ilimitada, de una desnuda situación sin presupuestos vinculantes, limitadores y obligatorios de la vocación del hombre. La fenomenología existentiva de la vida jurídica no puede olvidar las leyes ontológicas del mundo y las exigencias normativas de la condición humana.

Heinrich Henkel fundamenta la existencia de un Derecho objetivamente correcto en la siguientes consideraciones: "entre los topoi que entran en consideración para la obtención del Derecho, los múltiples datos previos que se derivan de la 'naturaleza de las cosas' constituyen una categoría accesible a la capacidad humana general de conocimiento, a saber: al conocimiento del ser. Esto rige lo mismo para las determinaciones antropológicas fundamentales, las leyes naturales de las cosas, las estructuras sociales y de fin de las relaciones humanas que para las estructuras lógico-reales. Pero también los contenidos valorativos de la idea del Derecho, los contenidos de línea directriz del principio de justicia y de la seguridad jurídica, las tendencias finales, las instituciones jurídicas y de la practicibilidad, se manifiestan como contenidos de voluntad y de representación de significación suprasubjetiva. Esto es aplicable *last not least* a la valoración de bienes jurídicos y modelos de comportamiento, para los cuales rige no una estimación subjetiva de sujeto valorador, sino un criterio contenido en el orden social de valores que ha adquirido, así mismo, validez suprasubjetiva –sobre todo en los contenidos normativos de la moral– social en base al entendimiento intersubjetivo dentro de la sociedad. De un criterio así obtenido puede afirmarse la objetividad (206).

Cuando los positivistas niegan la existencia del Derecho natural están negando, a la vez, la existencia del Derecho positivo en cuanto normatividad. Porque la normatividad supone una preferencia. Y la preferencia se funda en una valoración. Luis Recaséns Siches ha observado, certeramente, "que el análisis del sentido esencial del Derecho demuestra que la negación positiva contiene un absurdo. El Derecho positivo es una pauta de conducta de carácter normativo. Ahora bien, una norma significa que entre las varias posibilidades fácticas de comportamiento hay algunas elegidas, y, por lo tanto, hay otras rechazadas. Las posibilidades de conducta elegidas lo son porque resultan preferidas a otras. Esta preferencia se funda sobre una valoración... La normatividad del Derecho positivo carecería de sentido si ella no estuviese referida a un juicio de valor, que es precisamente lo que la inspira" (207). Y es que como advierte Welzel: "El Derecho no es sólo poder coactivo; es también, valor obligante" (208). Para superar el positivismo Hans Welzel pide, en otra de sus obras, "la elaboración de aquellas estructuras lógicas, insertas en la materia jurídica y preliminares a toda regulación positiva" (209). Con mayor precisión lógica, Eduardo García Maynez apunta: "Sostener que el contenido de una norma es indiferente, equivale a declarar que pueda, a un tiempo, ser y no ser norma, lo que resulta contradictorio". El problema de la validez, enfocado filosóficamente, implica una actitud crítica: "que los mandatos de los detentadores del poder exhiban, ante el foro de la conciencia estimativa, títulos capaces de justificar su valor intrínseco". Entre el criterio oficial positivista y el criterio intrínseco de validez a los ordenamientos positivos, puede darse lo que García Maynez ha llamado desarrollo dialéctico de la idea jurídica: "Al afirmar que la pauta oficial es la única que puede aplicarse para establecer lo que vale como derecho, al propio tiempo se niega que el criterio axiológico eventualmente invocado por los destinatarios del orden jurídico pueda prevalecer sobre la otra pauta. Pero como, pese a ello, la conciencia estimativa de quienes se encuentran sujetos al orden les impide renunciar a su facultad de libre examen, el ejercicio de esta facultad desemboca a veces en la negación de que el derecho vigente realice los ideales para el logro de los cuales fue instituido. Surge así, como primera manifestación de la antítesis, dentro del mismo proceso dialéctico, la crítica de las instituciones y las leyes. Cuando la injusticia de éstas rebasa ciertos límites y los intentos de reforma pacífica fracasan, las organizaciones de resistencia, primero, y el estallido revolucionario, después, aparecen como formas extremas de negación de valor intrínseco del orden que sigue afirmando su vigencia y está en condiciones de seguir imponiéndose con el apoyo de la fuerza, pero ha dejado de ser fiel a la idea del derecho Y la síntesis se logra cuando la revolución triunfante sustituye al régimen caduco por otro que satisface los anhelos de justicia de las fuerzas renovadoras y restaura la armonía entre las pautas positiva y ultrapositiva de valoración" (210).

En el espíritu común de la agrupación humana se da el derecho como fenómeno espiritual. Es una exclusiva de las sociedades humanas. Dentro de la conexión espiritual

suprapersonal hay un sector de ideas y tendencias comunes. Los órdenes de normas creadas –usos, moral social, Derecho– no se hallan desconectados del orden "vivido" ontológico. Los impulsos y contenidos ordenadores provienen de esa estructura viva, real. La autocomprensión del hombre sirve de imagen rectora o principio regulador del Derecho. Autocomprensión que abarca las leyes ontológicas del ser del hombre, la esfera cultural-antropológica, la estructura psicológica del comportamiento eficaz, la libertad existencial, la sociabilidad insociable" de que nos habla Kant (211). Entre el aislamiento egocéntrico y el impulso de asociación –unificados contradictoriamente en unidad sineidética– oscila la vida del hombre. A más de la base constante determinada por las leyes del ser social, se da un espacio libre de autoconformación conforme a vocaciones históricas, singulares, cambiantes. El acervo ontológico fundamental de las relaciones convivenciales tiene su influencia sobre el Derecho. La dimensión jurídica del hombre contempla, precisamente, todos los aspectos. En este estudio de antropología jurídica he querido contemplar al Derecho como una forma antropológica de convivencia: Derecho en estado naciente, si se me permite la expresión.

5. LA DIMENSIÓN JURÍDICA DEL HOMBRE

Yo no creo que exista el *homo juridicus,* pero estoy convencido de que hay una *dimensión jurídica del hombre*. Por eso el Derecho responde a una profunda necesidad humana enraizada en los estratos ónticos del ser humano. Porque el hombre es un *animal insecurum* busca la seguridad en el derecho. En este sentido, el Derecho está al servicio –aunque no exclusivo– de la seguridad de la existencia humana. No puede haber vida social sin orden. Sabemos que hay conflictos, aspiraciones que se entrecruzan, pasiones que se desbordan; pero queremos, no obstante, tranquilidad en el orden, firmeza en nuestras posiciones, previsibilidad del comportamiento –y de sus efectos–, seguridad para saber a qué atenernos. Cuando el poder del amor disminuye y no vincula una comunidad, el orden jurídico evita la lucha caótica del *homo homini lupus*. Gracias a la dimensión jurídica del hombre las relaciones humanas se clasifican y se tranquilizan. No es que el Derecho agote la cultura pero es que la cultura no podría existir sin el Derecho. Y aunque hasta ahora no haya podido eliminar, del todo, la violencia, la arbitrariedad, el odio destructor, por lo menos le ha puesto sitio desde la fortaleza de su juicio. Acaso nunca lleguemos a establecer, en la tierra, un continuo y verdadero orden de paz. Pero seguiremos intentando regular las relaciones humanas en el marco de la familia, del Estado y de la comunidad internacional.

Aunque alguna vez haya estado ligado a valores tribales y étnicos, el Derecho emerge y cobra importancia desde la personalidad del individuo. La autoconciencia de la dignidad personal en la vida social es el genuino hontanar del Derecho. La dimensión social de las comunidades –que nunca llega a ser del todo impersonal porque lleva la huella de la persona– hace crecer al derecho. Adviértase que en la autoconciencia de la dignidad personal en la vida social se da una veta jurídica junto a vetas morales y religiosas. Y cuando la dimensión jurídica del hombre llega a su cabal desarrollo nos encontramos, en su núcleo esencial, valores morales operantes: justicia, seguridad, bien común, respeto al prójimo, libertad, lealtad, veracidad, dignidad personal. Esta dimensión jurídica se enfrenta con la voluntad de poder –individual y grupal– con la opresión en todas sus formas, con la injusticia socio-política. Porque el Derecho no se limita a mandar, sino que enseña la vida justa, indica el comportamiento debido, cualifica la acción. Podemos imaginar una ley, privada de sanción, que siga siendo ley: *Pacta sunt servanda.* Al fin de cuentas, el Derecho es primordialmente dirección y secundariamente coerción. El acento se desplaza del Derecho mandado *(ius quia iussum)* al derecho como rectitud jurídica *(ius quia iustum)*. Y es que el derecho no se reduce a mandato ni radica, primordialmente, en la voluntad; sino que es acto de inteligencia: regla de vida social, medida de comportamientos. Partiendo de su normatividad axiológica calificamos acciones particulares, situaciones y hechos concretos. El Derecho es práctico y es lógico, manda y cualifica. Claro está que no todo mandato es una ley. De ahí la primacía de la *vis directiva* –elemento de justicia incorporado a la ley– sobre la *vis coactiva.*

De la dimensión jurídica del hombre surge el Derecho que llega hasta nuestros días, con todas sus complicaciones técnicas, con la prolijidad de categorías y figuras jurídicas dominadas –en esencial conexión– por unas cuantas y altas ideas éticas. Hágase el intento de suprimir estas ideas éticas o valores y se habrá acabado con la esencia del fenómeno jurídico. Si la vida del hombre tiene una textura ética, el Derecho no puede estar desvinculado del reino moral. Por imperativos morales nos sentimos impulsados a establecer un orden social libre y justo. Ciertamente el Derecho no agota la eticidad. Los valores jurídicos ocupan una modesta porción de la ética. Hay tareas morales de mayor envergadura. Pero estas mismas tareas morales requieren, para su desarrollo

libre, canales jurídicos. En el mundo de lo social, el Derecho se presenta como uno de los fundamentos de la moralidad. Las exigencias éticas de justicia, libertad y humanidad justifican la estructura jurídica. Mientras repudiemos el atropello, la violencia y la lucha caótica el derecho tendrá mucho que decir. Nos obliga porque está ubicado dentro de la eticidad. En la medida y regla que impera en el campo social rastreamos, desde lejos y con nostalgia, el significado del absoluto. Al derecho no le corresponde desentrañar la conexión significativa del todo.

La dimensión jurídica del hombre no puede desconocer ni la estructura permanente y general del ser humano –elemento nuclear–, ni el autoproyecto cambiante en situación histórica. Las leyes ontológicas del ser del hombre no son –no podrían ser– irrelevantes para el orden jurídico. La esfera cultural antropológica con sus cambiantes proyectos se refleja en las instituciones sociales. La contemplación jurídica debe tomar como base una imagen ideo-existencial del hombre. El deber ser –comportarse de una manera y no de otra– descansa sobre el ser del hombre –cuerpo, psique, espíritu. Una antropología integral está en la base de una antropología jurídica. La estructura estratificada del hombre –estrato biológico, estrato psíquico, estrato espiritual– con su legalidad propia no puede ser desconocida por el Derecho. Hay un sector jurídico que regula el "ser natural" del hombre y hay otro sector jurídico que versa sobre el ser espiritual. Las normas jurídicas no pueden disponer comportamientos contra las leyes biológicas del hombre como ser vivo. Más aún, debe favorecer los legítimos requerimientos del *bios*. Los componentes psíquicos (base endotímica y estrato del yo) tienen particular interés para la estructura psicológica del comportamiento eficaz. Si el hombre es un ser abierto, no conformado por la naturaleza hasta el final, tiene que autodeterminarse en base al espíritu y sobre un orden jurídico. Responsable de sus hechos, culpable de sus transgresiones al orden jurídico, digno en cuanto persona, el hombre posee *a nativitate* el derecho a la libertad existencial, el derecho de autoconformación y los derechos esenciales de la persona. El hombre en estado de proyecto social da origen a la norma jurídica. Si el jurista no sabe leer en la óntica integral del hombre, no va a ver el Derecho, sino su sombra en la letra de los códigos. Además de ser un ser axiotrópico, el hombre es un programa existencial valioso, un proyecto de poder y deber, una posibilidad de poder hacer y de poder exigir en el mundo, una libertad justamente delimitada por las otras libertades. Toda esta realidad de Derecho emergente, toda esta dimensión jurídica del hombre acaece antes de que las normas cristalicen. Hay un poder hacer y un poder exigir intencionalmente referidos a la justicia –no a la arbitrariedad– que estructuran el Derecho.

6. FUNDAMENTO Y ESENCIA DEL DERECHO NATURAL

El estado reconoce, define, realiza y sanciona un orden jurídico determinado, por concreción o determinación del Derecho Natural. La autoridad estatal aprecia y valoriza los elementos de hechos que condicionan la ordenación jurídica, así como la conveniencia de las soluciones con relación al bien público temporal. Pero toda esta parte "prudencial" y "técnica" que está a cargo del estado, se realiza dentro del marco del Derecho Natural. El Derecho, a la vez instrumento y resultante de la actividad estatal, no agota la realidad del estado. Además de norma o sistema de normas, el estado es –y esto es lo que no ha sabido ver Hans Kelsen– unión de voluntades, empresa en vista de un bien común. El estado significa algo más que la pura regla de Derecho; puesto que la regla jurídica está al servicio del estado y de su fin: el bien público temporal.

Aun sin ideas vertidas en juicios técnicos, la razón natural comprende:

1) La existencia de principios morales en los hombres: justicia, deber, licitud, ilicitud, responsabilidad, culpa, etc. No se trata de invención arbitraria sino de un dictamen superior a nuestras ideas y a nuestros sentimientos.
2) Que estos principios están inmersos dentro del campo de lo ultrasensible, y dentro de lo ultrasensible pertenecen a lo racional, y dentro de lo racional se encuentran en el entendimiento práctico.
3) En cualquier forma histórica se pueden encontrar estos principios, puesto que su base estriba en valoraciones y esencias externas y no en exigencias o coyunturas circunstanciales.

Sin un término común, ¿cómo podrían compararse dos legislaciones? ¿Sin un cierto modelo previo, cómo se podría criticar una ley, cómo se podría explicar el afán de mejorarla? Por eso afirmó Platón que si no hay un Derecho absoluto, no hay en general Derecho alguno.

El Derecho Natural es un conjunto de normas supremas, evidentes e intrínsecamente válidas, cognoscibles por la razón del ser humano y congruentes con su naturaleza, que declaran, regulan y limitan la libre actividad humana en cuanto es necesario para la consecución armónica de los fines individuales y colectivos de la vida social.

Estamos frente a una norma de coexistencia válida metaempíricamente por su justicia intrínseca. El existir humano, sin dejar de ser libre, está sometido a exigencias normativas que el hombre debe realizar. En el haz de posibilidades que hay en la originaria proyección a la existencia del ser humano, se da un núcleo originario de

exigencias esenciales cuya dimensión es jurídica. No hay Derecho sin eticidad. La referencia al mundo de las valideces morales es insoslayable en todo verdadero ordenamiento jurídico. En el Derecho Natural se conjugan la inmutabilidad suprahistórica y la abertura hacia la historicidad insoslayable de las situaciones convivenciales del hombre. Las normas supremas supratemporales de Derecho Natural, cuyo contenido inteligible es análogo, son susceptibles de explicaciones múltiples en la historia. Gustavo Radbruch advirtió que el derrumbamiento del estado nazi, basado en la negación del Derecho, colocó continuamente a la judicatura alemana ante preguntas que el caduco pero aún vivo positivismo, no sabrá nunca contestar. La fórmula lapidaria de "la ley es la ley" nos deja inermes contra toda clase de crueldades y arbitrariedades. Resulta por demás interesante consignar las palabras de Gustavo Radbruch en su última fase: "a la vuelta de un siglo de positivismo jurídico, resucita aquella idea de un Derecho superior a la ley, supralegal, aquel rasero con el que medir las mismas leyes positivas y considerarlas como actos contrarios a Derecho, como desafueros bajo forma legal. Hasta qué punto deba atenderse a la justicia cuando ésta exija la nulidad de las normas jurídicas contrarias a ella, y en qué medida deba darse preferencia al postulado de la seguridad jurídica, si ésta impone la validez y el reconocimiento del Derecho estatuido, aun a trueque de su injusticia, son problemas que hemos examinado y procurado ya resolver en páginas anteriores. El camino para llegar a la solución de estos problemas vaya implícito en el nombre que la Filosofía del Derecho ostenta en las antiguas universidades y que, tras muchos años de desuso, vuelve a resurgir hoy: en el nombre y en el concepto de Derecho Natural". (Gustavo Radbruch: *Introducción a la filosofía del Derecho*, pág. 180, breviarios del Fondo de Cultura Económica). Me parece importante apuntar, junto a la diversidad conceptual de las doctrinas del Derecho Natural la unidad de la idea del Derecho Natural como *ethos jurídico,* como verdadero derecho como fundamento legitimador de todo derecho positivo. En este sentido el Derecho Natural es pauta para establecer el Derecho y criterio con que debe ser examinado su carácter. Puede hablarse, si se quiere, de una instancia de control.

Pruebas del derecho natural

Permítaseme ofrecer tres pruebas de la existencia del Derecho Natural. No todas ellas, por supuesto, son demostrativas. La prueba psicológica y la prueba histórica son simplemente persuasivas. La prueba filosófica, en cambio, nos parece plenamente apodíctica o demostrativa.

Prueba psicológica. Para demostrar la existencia del Derecho Natural, partimos de una experiencia interna: ignorantes o cultos, inteligentes o no, todos tenemos un criterio para discernir lo justo de lo injusto, la culpabilidad de la inculpabilidad. Partiendo de los primeros principios, nuestra razón forma sus juicios prácticos que le indican lo que debe hacer y lo que debe omitir. Toda vida colectiva ordenada presupone esta suma de principios prácticos. Y su existencia no queda desvirtuada porque en algunas aplicaciones concretas pueda haber errores, resultantes de una educación deficiente o de una equivocada opinión.

Prueba histórica. En todos los pueblos y en todos los tiempos ha habido una creencia en un Derecho Natural. "Si no hubiera otras pruebas del Derecho Natural –ha dicho el jurista José Castán Tobeñas– la continuidad maravillosa de su tradición a través de épocas históricas y civilizaciones tan diferentes, bastaría para acreditar que la idea de que se trata responde a una auténtica exigencia del pensamiento y de la realidad jurídica". Y así es en efecto, desde los pueblos orientales hasta Grecia y Roma, de ésta al cristianismo (patrística y escolástica) la llama iusnaturalista se trasmite fielmente. Y aunque secularizada la idea del Derecho Natural a partir de las postrimerías del siglo XVI, no ha dejado de transmitirse hasta nuestros días con sin igual ardor.

Pruebas filosóficas o racionales. El Derecho Natural es absolutamente necesario para la existencia de la sociedad humana. La sociedad –tan natural al hombre– exige un cierto ordenamiento (Derecho) natural también, impuesto por la naturaleza y cognoscible por la razón. Si se admite que Dios creó al hombre, y lo creó con una dimensión social, se tendrá que admitir forzosamente que le dio los medios para conservarse y desarrollarse en la vida social. A los positivistas jurídicos –anacrónicos especímenes que todavía se encuentran de cuando en cuando– se les podría argüir que el Derecho Positivo presupone al Derecho Natural y que la negación de éste entraña la de aquél. Todo Derecho Positivo tiene un principio concreto en el tiempo, puesto que no ha existido desde la eternidad. Decir que su fuerza obligatoria se la ha dado el legislador, es sólo aplazar la respuesta porque este legislador, a su vez, tiene sus atribuciones derivadas de otra ley anterior. Y si proseguimos así en esta cadena, tendremos ineludiblemente que llegar a un ser fundamental y fundamentante, no se demuestra el verdadero imperio de la ley jurídica sobre los hombre. Mendizábal advertía, hace ya algunos años: 1° Si soy el que mando, yo me revelo, cuando quiero, de cumplir el mandato. 2° Toda vez que quien me mande sea igual a mí, le negaré toda sumisión. 3° Aun en el caso de que sean dos o más los que intentan mandarme, como la superioridad numérica que ostentan no suprime mi autonomía ni su bien satisface mi

propia y natural tendencia, no me considero sometido a ello. 4° Cuando me manda un superior, el título de superioridad hay que probarlo; si es puramente material, me fuerza pero no me obliga; y si es moral ha de fundarse en una ley que a él le dé la autoridad y a mí me imponga la subordinación. 5° Existen normas directrices de la conducta social del hombre, conformes con la naturaleza de éste y de las sociedades de que forma parte, y al comprenderlas, nuestra razón tiene que referirlas a Dios, que ha creado al hombre sociable.

¿Es acaso superfluo el Derecho Positivo? Desde el momento en que el Derecho Natural no puede descender hasta los casos concretos, puesto que las divergencias y los errores son aquí naturales a consecuencia de la falibilidad de nuestra razón, el Derecho Positivo justifica su existencia. Es preciso que el Estado determine una regla jurídica indiscutible, basada, claro está, en el Derecho Natural, porque de otra manera no estarían los hombres de acuerdo acerca de las aplicaciones concretas del orden jurídico general e inmutable.

El Derecho Natural es como un cimiento del Derecho Positivo sobre el que éste se apoya y del que continuamente deriva.

No existe en el Derecho Natural más que un número muy pequeño de leyes cuya violación aparece de una manera evidente como intrínsecamente contraria a la justicia y a la esencia de la naturaleza humana. Tales son, por ejemplo, los preceptos: "honra a tus padres, no debes matar, no debes robar, no debes ser perjuro, no debes calumniar".

En cuanto al contenido del Derecho Natural, comprende, propiamente hablando, como principios evidentes, estas dos normas: "hay que evitar lo injusto" y la regla, tan antigua como respetable: "a cada quien lo suyo".

La oposición entre el Derecho Natural y la ley positiva no es, en todo caso, una oposición necesaria, y la historia prueba que tal oposición no siempre ha existido. El Derecho Natural aspira a encarnarse en una formación positiva, aunque no deje de ser, ni aun en el momento en que lo realiza, la medida y la línea directriz de ley positiva.

El Derecho Natural no es el mero sentimiento de justicia ni un código ideal de normas, sino el conjunto de criterios y principios racionales –supremos, evidentes, universales– que presiden y rigen la organización verdaderamente humana de la vida social, de acuerdo con las exigencias ontológicas del hombre.

Principios evidentes, supremos y universales:

1. Dar y reconocer a otro lo que le es debido en justicia.
2. No causar al prójimo un daño injusto.
3. Cumplir las obligaciones, pagar las deudas, que no es sino consecuencia inmediata del deber de justicia que nos exige dar a cada quien lo suyo.
4. Asumir las consecuencias de nuestros actos frente al prójimo.
5. Respeto a la vida y a la persona.
6. No enriquecerse a costa de otro sin justa causa.
7. Devolver los depósitos.
8. No ser juez y parte en el mismo proceso.
9. No juzgar a nadie sin oírlo y darle oportunidad de probar defensas.
10. En el orden internacional: respeto de los tratados *(pacta sunt servanda),* independencia e igualdad de los Estados, etc.

Lo que es justo por su propia esencia, en sí y por sí, posee una indeclinable tendencia a plasmarse en norma positiva, a realizarse en la vida social. No podemos aceptar los meros datos históricos por ser históricos. Contra la tiranía de la historia se yergue siempre el Derecho Natural como contenido del orden justo: derechos fundamentales del hombre, máximas universales definitorias de "lo suyo" de cada cual. Si no hubiese un modo de obrar inmanente a la naturaleza del hombre, que marca un límite a su autodeterminación y traza la pauta de conducta para el cabal cumplimiento de la vocación humana, no habría instancias críticas para juzgar la historia. Pero sabemos que en la esencia y en la existencia del hombre hay unas "constantes", una estructura permanente que sobrepasa las transformaciones históricas y los cambios culturales. Ciertamente la "utilidad" general o el bien común es un elemento pragmático del orden natural cuya experiencia no puede ser desconocida. Las personas y los grupos intermedios, no obstante, tienen su fundamento en la condición humana con sus dimensiones constantes. De ahí la invariabilidad de los primeros principios del Derecho Natural, originario en la dimensión jurídica del hombre. Pero existen otros principios que no provienen directamente de la dimensión jurídica del hombre sino que son obtenidos condicionalmente por la evolución sociocultural. Por eso nos permitimos hablar de Derecho Natural Originario y de Derecho Natural Derivado.

En las ideas jurídicas de la ciencia y de la judicatura descubrimos una clara continuidad, una conexión objetiva, una lógica inmanente. No hay que confundir la creatividad reglada, en el ámbito del Derecho, con la arbitrariedad. Hoy en día se nos habla de "la naturaleza de la cosa" que prefigura la sentencia judicial, la cláusula contractual o principio para colmar una laguna de la ley. No puede procederse al perfeccionamiento del Derecho sin apelar al Derecho Natural. Partiendo de exigencias éticas determinadas o partiendo de la naturaleza de la cosa se llega al Derecho anclado en la dimensión jurídica del hombre.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(199) W. Luypen. *Fenomenología del Derecho Natural*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires,1968, pág. 130.

(200) Santo Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles*, libro 3, capítulo CXXIX, Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, pág. 455.

(201) Aristóteles. *Ethic. Nic.*, libro V, cap. 7; también *Retórica*, libro I, caps. 13 y 1 5.

(202) Martinus G. Plattel. *Filosofía social*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, pag. 164.

(203) Martín Heidegger. *Sein und Seit*, pág. 12.

(204) W. Luypen. *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohlé, págs. 234-235.

(205) Maihofer. *Naturrecht als existensrecht*, 1963, pág. 40.

(206) Hainrich Henkel. *Introducción a la filosofía del Derecho*, Taurus Ediciones, pág. 691.

(207) Luis Recaséns Siches. *Axiología jurídica y Derecho Natural*, Symposium sobre Derecho natural y Axiología, XIII Congreso Internacional de Filosofía, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1963, pág. 125.

(208) Hans Welzel. *Derecho natural y positivismo jurídico*, pág. 62.

(209) Hans Welzel. *Derecho natural y justicia material*, Editorial Aguilar, pág. 260.

(210) Eduardo García Maynez. *Validez formal y validez material en sentido jurídico-positivo, y validez objetiva e intrínseca en sentido axiológico*, "Pre- sentación", p.18, Symposium sobre Derecho natural y axiología, U.N.A.M., Centro Internacional de Estudios Filosóficos, XIII Congreso de Filosofía, México, 1963, pags. 83-97.

(211) Kant. *Ideen zu siner Allgemeinen Geschichte in Weltbugelicher Abschit*, Edición de Küper, pág.9.

Capítulo 18

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

SUMARIO

1. Autorrealización formal 2. ¿Qué es la educación? 3. Pedagogía del encuentro 4. Eros pedagógico y formación integral 5. Proceso educativo e instituciones pedagógicas 6. Finalidad de la educación 7. Pedagogía, didáctica y sociología de la educación 8. La personalidad moral como centro de la educación 9. Educación para el amor.

1. AUTORREALIZACIÓN FORMAL

Cada hombre, en su vida espiritual, busca y encuentra, conserva e incrementa aquel núcleo de su ser –principio de forma y de desarrollo– que Aristóteles denominó entelequia.Cada ser procura autorrealizarse formalmente. No se puede llegar a ser el que se debe ser sin tomar en cuenta esta "forma acuñada que viviendo se desarrolla", al decir de Goethe. Hay un proceso espiriforme de superaciones que conduce al autodesenvolvimiento. Por muchas autotransformaciones que sufra, siempre retorno al principio de la mismidad personal. Puedo cambiar de circunstancia y de situación, puedo emprender nuevas aventuras espirituales y nuevas experiencias, pero siempre volveré al núcleo de mi vocación incanjeable. Hablo de aptitudes, de inclinaciones, de talentos, de disposiciones y de limitaciones constitutivas. Se suele recorrer un largo trecho en la vida para encontrar la mismidad que parecía tan próxima. Voces interiores y trato con el mundo nos anuncian lo que debiéramos hacer a todo trance. La existencia humana tiene –que duda cabe– un carácter misivo, misional, desde el momento que estamos implantados en ella por la amorosa voluntad de un Ser fundamental y fundamentante.

Cuando el individuo se ha autodesenvuelto, con el concurso de los educadores, puede recordar aquella frase idealista de Schiller: "Está en ti, tú mismo lo produces eternamente" ("Worte des Wahns", 5a. estrofa, últimos versos). Toda reflexión sobre sí mismo, por profunda que sea no genera *ethos*, no suple jamás la formación moral de sí mismo. La fuerza de la individualidad es sólo un punto de partida que se encuentra, muy pronto, con la ampliación de la *humanitas*. En la formación universal del individuo no se limita a conocer realidades, sino que las engloba de modo voluntario y estimativo. La forma interior alberga las exigencias constantes y perentorias de la moral y de las dúctiles y cambiantes necesidades culturales. La fantasía noble y pura tiene su sitio, también en el modelado interior. Fantasía creativa y sintética que no tiene por qué estar a espaldas de lo objetivo, muy lejos de las leyes ocultas de la vida. No se trata, en manera alguna, de un desvanecerse en miles de direcciones, sino de lograr aquella "enérgica centralización del espíritu" que nos recuerda Eduard Spranger. Dicho a nuestro modo: trátase del descubrimiento de la propia vocación, del fondo modelador insobornable que nos ha sido conferido.

2. ¿QUÉ ES LA EDUCACIÓN?

Toda nuestra existencia transcurre aprendiendo y enseñando, dentro del amplio *achevement* cultural y popular. Protegemos la continuidad de una sana evolución de ese

achevement contra las conmociones de los bárbaros y de los ilusos. Hay quienes reducen la educación a mera técnica. Tal es el caso de Nicola Abbagnano: "En general, este término –nos dice– señala la trasmisión y aprendizaje de las técnicas culturales, o sea de las técnicas de uso, de producción, de comportamiento, mediante las cuales un grupo de hombres está en situación de satisfacer necesidades, de protegerse contra la hostilidad del ambiente físico y biológico, de trabajar y vivir en sociedad en una forma más o menos ordenada y pacífica. Ya que la totalidad de estas técnicas se denomina cultura" (212). No parece advertir, el conocido filósofo italiano de nuestros días, que el desarrollo anímico del educando sólo puede ser influido por valores y no por técnicas. Nada nos dice, además, de la formación de fuerzas que importa más, en materia educativa, que la transmisión del saber. La educación está dirigida a la totalidad del espíritu encarnado y a su posición frente a la totalidad del universo. Si con ello se dice que la educación está permeada siempre de un espíritu religioso, no retrocederemos ante esa afirmación.

Mucho más cerca nos sentimos de Eduard Spranger cuando entiende la educación como "un comportamiento muy complejo que tiene que adoptar una forma especial, de acuerdo con la edad y la esencia del hombre en desarrollo" (213). El ilustre filósofo germano detaca tres elementos principales en la educación:

1. Ayuda en el desarrollo, a la que los griegos llamaron crianza. Atención respetuosa del proceso evolutivo que es "cuidado" de algo vivo y no mera técnica.
2. Transmisión selectiva y directa del acervo cultural. No puede haber una apropiación de lo ofrecido, sin actividad interna.
3. Si la meta es un espíritu despierto, es preciso orientar al material en gestación hacia su propio interior. Acaso ese despertar fue descubierto por Sócrates cuando nos instaba a la busqueda de la conciencia moral, cuando nos instigaba a generar, en nosotros mismos, una última fe. Los educadores no podrán, con su autoridad y tradición, dar al hombre la certeza que él mismo debe generar. Pueden eso sí, "conducir al educando hacia sí mismo, hasta que encuentre en su núcleo más íntimo las eternas estrellas guías que alumbren la existencia con un brillo que no empalidece ni en la hora de la muerte". No se puede ser educador sin ser conocedor del alma humana, sin comprender al educando que plasmará en sí, la forma interior de su *humanitas*. Nada de distorsiones ni de proyectos hechizos.

3. PEDAGOGÍA DEL ENCUENTRO

Sabemos que los adolescentes penetran a tientas en el alma formada de quienes les educamos, para animar sus propios sueños y proyectos. De ahí la importancia insoslayable de la comunicación pedagógica, de la pedagogía del encuentro.

"Encontrar" significa hallar algo que surge frente a nosotros y que nos ve surgir frente a él. Equivale al término alemán *Begegnung* (reforzativo de *Gegnung*, oposición). Porque en el encuentro hay polaridad, enfrentamiento mutuo. De este enfrentamiento surge una mutua sacudida psíquica, un enajenarse cada cual en el otro –como lo han apuntado en Alemania autores como Roth, Stocker y Adelmann– desatendiendo cuanto ocurra en torno, y un resultar ambos enriquecidos, modificados, transformados, del episodio. El "encuentro" se verifica, propia y primordialmente, entre personas. Trátase de una relación radicalmente humana. Al término del contacto "nos encontramos distintos". Por extensión analógica, se dice que ciertos objetos y situaciones, que se nos enfrentan, nos sacuden, nos enriquecen y nos transforman.

Encuentros de máxima trascendencia educadora son los de los estudiantes universitarios con sus maestros en la clase magistral, el coloquio, el trabajo de seminario o de laboratorio, la asesoría académica, etc. La escuela, con estos "encuentros", lleva al discípulo al aire libre, le desentumece con el asombro, le ayuda a comprenderse comprendiendo al conviviente. Esta pedagogía del encuentro no se confunde con la intuición artificiosa y el verbalismo pedante, ni se enquista a un experimentalismo positivista. No se trata de invalidar la sistematización cultural –teoría, abstracción, definición– sino de verificarla, de humanizarla.

Leopold Prohaska, director del Instituto de Pedagogía Comparada y profesor de la Universidad de Salzburgo, ha emprendido una penetrante investigación en su libro *Pedagogía del encuentro,* empezando por mostrar que "el encuentro aparece primeramente en los espacios físico y psíquico, pero únicamente como premisa del encuentro propiamente dicho, que sólo se produce en toda su autenticidad en el espacio neumatológico" (214). Inicia su investigación con una fenomenología del encuentro, porque el yo necesita percibir lo físico y sentir lo psíquico del otro yo antes de que pueda experimentar el encuentro con el tú en el espacio neumatológico. En este último encuentro –nos advierte– no hay la precisión de las leyes físicas ni la previsibilidad de las leyes psicológicas, si no se produce y desarrolla en el libre espacio de lo neumatológico, sin que pueda predecirse, surgiendo como un regalo, como una merced, en el momento propicio. Dicho de otro modo: "Este encuentro es libre

y liberador y presenta las características de gratuidad y existencialidad". En la enseñanza del encuentro hay una gradual elevación de valor por la que el estudiante es estimulado a desarrollarse, a pesar de una existencia más pobre o una existencia más rica. ¿Cómo tiene lugar el encuentro entre las generaciones? El verdadero maestro sabe que tiene la misión histórica de transmitir los valores culturales a la joven generación. Más aún, hay que acrecentar el acervo que se va a transmitir. Es cuestión de responsabilidad histórica de una generación ante la posteridad. Del mismo modo que la cultura complementa la naturaleza, la creación de escuelas añade a la relación pedagógica dada por la naturaleza una nueva relación condicionada por la cultura. Es una tarea social que realiza una institución vocacional y profesional. Pero la pedagogía institucional no debe debilitar la pedagogía natural que ejercen las generaciones antiguas sobre las nuevas. ¡Cuidado con la pedagogía burocrática! Los maestros no deben convertirse en meros funcionarios de una organización tecnológica sin voluntad propia, desprovista de iniciativa, órgano ejecutivo del Estado. "Los maestros son, oficialmente, exponentes de la tarea pedagógica general de un pueblo de cultura. Su actividad persigue manifiestamente la finalidad de capacitar a la generación en formación para heredar el pasado y forjar el porvenir". Al que enseña sistemáticamente se le llama maestro *(magister)* porque es *magis* en relación con el *minor*. El proceso de análisis dirigido es la causa formal. La causa material radica en el objeto personal (el medio). La causa eficiente estriba en el educador y la actuación. La causa final, en el objetivo educativo, esto es, en la *formatio hominis*.

4. *EROS* PEDAGÓGICO Y FORMACIÓN INTEGRAL

El estudiante debe tomar conciencia del triple campo de tensión polar que se extiende entre él y el medio, el educador y el objetivo. El maestro genuino sabe que la educación es una osada empresa, una aventura singular en la que es preciso poner toda el alma. En este ámbito del amor pedagógico, experimentan, maestro y discípulo, la realización de su existencia. La regla de la distancia exige en lo físico que haya entre el maestro y el discípulo aquel intervalo que requiere el respeto. La regla de ambivalencia sitúa la relación pedagógica en el conjunto del curso evolutivo, valorando la línea ascendente que sigue, normalmente, al alumno. La regla de la trascendencia señala al educador una dirección que va más allá de su propio yo, para llegar al tú del educando. Madurez personal, tacto y tino, formación profesional son cualidades requeridas en los maestros. En el sentido neumatológico, el maestro actúa sobre la formación de la personalidad del estudiante. Le modela de acuerdo con la peculiar vocación del educando y le hace realizarse en el espacio espiritual de la ofrenda. Penetra en el tú sin violencia, con la libertad del amor.

La educación es una parte de la actividad pedagógica. Se aplica al aspecto formal (de formación) más que al contenido actual. Cultiva inteligencia, memoria, voluntad, sensibilidad estética, emotividad superior, cuidado físico y buenas maneras... En este sentido difiere –aunque no se oponga– a la simple instrucción. Auto-educación y heteroeducación son aspectos complementarios de un mismo proceso. La conducta ejemplar y la palabra docente se verifican al filo del ejercicio vital tanto voluntaria como reflexivamente. El proceso educativo nos muestra, a las claras, que el hombre es un animal cultural que se apropia de los productos creados por la vida humana objetivada. Hay una apropiación espontánea de los productos culturales al lado de una apropiación dirigida (autodidáctica y heterodidáctica). En todo caso, esta apropiación hace que la persona se libere de la estrechez de su realidad presente y extienda su horizonte hacia una formación superior. Es menester "cuidar con mano muy suave la vida joven que brota desde el interior y se va modelando" (Spranger). Hay una instancia superior al propio yo empírico: el yo ideal. Y entre el *yo empírico* y el *yo ideal* se da una tensión constante. Resulta tarea en extremo difícil de llevar al educando hasta el punto donde se encuentre a sí mismo, donde sorprenda su "mismidad". "Las fuerzas vivificantes de la naturaleza humana fluyen desde adentro. El arte les ofrece su mano con cuidado y cautela para que no se destruya lo del ser... La educación –define Spranger– es la voluntad llevada al alma de otro hombre, por un amor generoso, para desarrollar allí la receptividad y la capacidad de formación de esta alma". No es fácil conseguir la llave para abrir la interioridad de los educandos. El educando sólo puede comprender lo que ya lleva en sí, aunque sea de manera virtual, difusa, germinal. Observa, admirado y estremecido, su propio crecimiento, su metamorfosis cultural. Presiente el profundo sentido de su vocación, la belleza de la totalidad mundanal, la poética plenitud de un estilo personal, y si vuelve su mirada hacia los milenios de historia que le preceden no se envejecerá ni se distanciará de la vida. No hay que olvidar nunca que lo antiguo y lo nuevo no valen por ser cosa del pasado u objeto de moda. La cronología no da nunca una medida para valorar ni es criterio de verdad. Importa saber seleccionar los bienes espirituales vivos, de acuerdo con radicales preferencias.

La máxima riqueza cultural de la época en plenitud de conciencia histórica, es ofrecida al educando por el verdadero conductor espiritual. Y todo ello sin perder el sentido para lo sencillo, para lo elemental, co-existiendo con la majestad de los grandes valores que exigen nuestra adhesión. Más allá de la erudición está el comprender creador. Más allá del que sabe y conoce muchas cosas está el que posee la fuerza del saber y del conocer y del vivir. Yo diría que esta fuerza del saber trasciende con mucho el mero saber actual. Hay en esta fuerza del saber como un servicio a la totalidad. La verdadera educación nos vincula a un orden más alto. Nos dota de una conciencia de responsabilidad que sobrepasa el mero vivir y el ciego placer. El verdadero educador eleva la anécdota a categoría, vive en función de la eternidad, introduce en el mundo de los valores. Dentro de esa atmósfera moral cabe la esperanza de que esos valores echen raíces en terreno joven. El espíritu de investigación no puede encasillarse en formas estereotipadas de antemano.

La educación se aloja en el ser sustancial del hombre como su propio sujeto de inhesión. Trátase, pues, de un ser accidental presente y patente en el orbe de la humana cultura. Porque cultura o cultivo es la maduración perfectiva de las facultades del hombre. Destrucción y muerte, siempre al acecho, amenazan la obra educativa. El hombre es un ser educable. No puede cumplir el imperativo de Píndaro: "llega a ser el que eres", sin la superación y el perfeccionamiento que suponen la educación. Cabe definir la educación como "la actualización de las potencias accidentales perfectivas inherentes en la esencia sustancial del hombre" (215). O dicho en forma más lapidaria: se trata de conducir la naturaleza humana a su plenitud. Cuerpo y alma –constitutivos esenciales del hombre– son susceptibles de educación. Pero como el hombre es uno, no se da una escisión rigurosa y completa entre educación física y educación espiritual. En última instancia, las distintas especies de educación –física, sensible, intelectual, estética, moral, religiosa– deben integrarse y armonizarse en la personalidad auténtica como módulo inconfundible. Es claro que entre las distintas especies de educación se da una articulación y una jerarquía. La educación implica una modificación de la realidad humana. El proceso educativo lleva al hombre a una maduración cualitativa, a un desarrollo perfectivo. Exige conocimiento del fin y voluntad de realización. Supone una naturaleza dotada de libertad. Una naturaleza, la del educando, que no es ni naturalmente buena ni radicalmente mala. Una naturaleza susceptible de guiarse por un proceso educativo psicológico-moral. La formación de hábitos –proceso psicológico– debe seguir pautas racionales y exige permearse entrañablemente de intención moral.

5. PROCESO EDUCATIVO E INSTITUCIONES PEDAGÓGICAS

El hombre deviene de no educado en educado, por el ejercicio de las facultades educables. El maestro sabe que la naturaleza está fluyendo sobre el educando y que la cultura también deja sentir su acción. Naturaleza y cultura contribuyen a la educación. Pero la misión de educar corresponde a la familia, a la sociedad civil, a la iglesia. "El padre carnal –apunta Santo Tomás de Aquino– participa de modo especial de la razón de principio, la que de modo universal se encuentra en Dios. El padre es principio de la generación, educación, disciplina y de todo cuanto se refiere al perfeccionamiento de la vida" (216). El fundamento de esta aseveración reside en el hecho de que "la naturaleza no pretende solamente la generación de la prole, sino también su desarrollo y progreso hasta el perfecto estado de virtud" (217). Los padres son por derecho natural, los educadores natos de sus hijos. Son ellos quienes deben dirigirlos y corregirlos. Dirigirlos a su desarrollo perfectivo por los cauces de su auténtica finalidad; regirlos incrementando y propiciando el desarrollo de las virtualidades perfectivas de la naturaleza; corregirlos, enmendando y extirpando los gérmenes que puedan manchar y degradar la naturaleza humana. La familia, grupo cuya misión es la perpetuación de la especie y la unión regular y estable del hombre y la mujer que procrean y educan a los hijos, tiene el valor de una institución con un estatuto objetivo reglado por la naturaleza de las cosas. Sobre el Estado priva el deber de conformarse al Derecho Natural de la familia, manteniendo una política legislativa favorable al grupo familiar. La educación de los hijos corresponde por derecho natural a los padres. A ellos toca escoger los educadores que colaboren –o les sustituyan– en la educación intelectual, profesional o física. En todo caso, la educación moral religiosa siempre corresponderá directamente a los padres. En materia de instrucción y de educación no debe haber doctrina o método estatal, sino reglas de ciencia y respeto a las creencias de los padres.

Engendrar no significa lo mismo en el hombre que en el animal. En todos los lugares y en todas las épocas, el Derecho Natural ha exigido a quienes engendran hijos, que les eduquen física y espiritualmente. La función educacional del Estado es meramente auxiliar, supletoria del derecho que les corresponde a los padres. Quitar a la familia y a la Iglesia el derecho de educar es caer en estatismo. Y dentro del estatismo caben igualmente el comunismo o el nazismo que el laicismo que suscita en los discípulos prejuicio antirreligioso. El Estado no puede obligar a nadie a que tome una posición agnóstica o a que profese cualquier otra doctrina. La equidad y la verdadera libertad, imponen en el mundo de nuestros días, la

solución pluralista. Que sean los padres quienes escojan el tipo de escuela que quieren para sus hijos.

Una sociedad imperfecta como la familia, sólo en el seno de la sociedad civil (*societas perfecta*) puede remediar su imperfección natural. El Estado, en consecuencia, puede y debe completar la educación dada por la familia. El educando nace como miembro de una familia y deviene ciudadano. Pesa sobre el Estado la obligación de proteger y no absorber a la familia. Es justo y necesario que los ciudadanos posean el conocimiento necesario de sus deberes civiles y nacionales, que tengan cierto grado de cultura intelectual, moral y física. Lo exige el bien común. La misión educadora del Estado, aunque subsidiaria, es patente. Su sola presencia es de suyo educadora: sabia legislación, eficaz ejecución y prudente justicia.

El maestro ayuda a la naturaleza, se adapta a su proceso, provoca y dirige la actividad del educando nutriéndole de los signos sensibles idóneos para que interprete y asimile el conocimiento; organiza los hábitos intelectuales y morales del discípulo.

6. FINALIDAD DE LA EDUCACIÓN

La finalidad de la educación debe estar ordenada al hombre mismo. El fin de la educación esta lógicamente subordinado al fin del hombre. En otras palabras: el fin de la educación es la perfección del hombre, pero la perfección del hombre estriba en la posesión de su fin último. El fin del educador tiene que coincidir con el fin del educando. La perfección primera del hombre abarca la integridad de su esencia sustancial: cuerpo y alma. Unidad, verdad, bondad y belleza –propiedades del ente– deben resplandecer en la naturaleza humana considerada en su entidad. La unidad nos salva del desdoblamiento y la disgregación; la verdad nos conduce a la autenticidad; la bondad nos libera de los defectos y vicios; la belleza nos convierte en sujetos de complacencia. Todas las potencias de que el alma es susceptible tendrán que ser revestidas o investidas de todas las perfecciones habituales de que son capaces por naturaleza o por gratuita donación, para que la naturaleza humana, considerada en su esencia, adquiera un acabamiento. Y no olvidemos, tampoco, que la educación tiene por finalidad servir a la proyección social y trascendente de la persona humana, disponiéndose al cumplimiento de la caridad, de la justicia, de la seguridad y del bien común.

Si el hombre es constitutivamente afán de plenitud subsistencial, el fin de la educación es la plenitud de la naturaleza humana. Se trata de formar al hombre, de orientar su desenvolvimiento dinámico. La moral y la sabiduría proyectan sus luces sobre este arte particularmente difícil. Sin las armas del conocimiento, la fortaleza del juicio y las virtudes morales, no se puede guiar al hombre en su desenvolvimiento dinámico. Somos esencialmente herederos. La herencia espiritual de nuestra nación y de nuestra civilización nos enriquece y nos compromete. No puede preferirse, en manera alguna, el aspecto utilitario de la educación, porque el hombre no está constituido para una vida de puro ocio aristocrático. Pero, "el fin primario de la educación es la conquista de la libertad interior y espiritual a que aspira la persona individual o, en otros términos, la liberación de éste mediante el conocimiento y la sabiduría, la buena voluntad y el amor" (218). El segundo de los fines esenciales consiste en despertar y fortalecer el sentido de las obligaciones y responsabilidades sociales. El hombre y el grupo o la institución van juntos.

La educación debería enseñarnos el modo de estar siempre "enamorados" y de que nos debiéramos de enamorar. Los grandes acontecimientos de la historia fueron obra de grandes amantes, de santos, de hombres de ciencia y de artistas; y el problema de la civilización es dar a todo hombre probabilidades de ser santo, sabio o artista. (Sir Arthur Clutton Brock).

Es preciso favorecer disposiciones fundamentales: "amor a la verdad, amor del bien y de la justicia; asentimiento a la existencia; lealtad y responsabilidad al trabajo, a la obra bien hecha, sentido de la cooperación". Es menester atender a ciertas normas primordiales. Primera regla: alentar y favorecer las disposiciones fundamentales que permitan al agente principal –el niño– prosperar en las vías del espíritu; segunda regla: interiorización de la confluencia educativa; tercera regla: asegurar y acrecentar la unidad interior del hombre (orden orgánico y arquitectónico en la enseñanza, grados del saber); cuarta regla: que la razón se enseñoree de la cosa aprendida "Es preciso brindar una educación integral para un humanismo integral" (Jacques Maritain). El niño vive en el universo de la imaginación. Se requiere ir sometiendo, progresivamente, la imaginación a las leyes de la razón. Todo ello sin destruir la atmósfera mental de belleza, tan apropiada para educar a un niño.

"Lo que la educación debe impartir –apunta Alfred N. Whitehead– es un íntimo sentido del poder de las ideas, de la belleza de las ideas y de la estructura de las ideas, junto con un cuerpo particular de conocimientos peculiarmente relacionado con la vida del ser a quien pertenece"(219). Habría que decir, no obstante, que la sabiduría y la belleza no bastan como metas de la vida humana, se requiere –y acaso más– la bondad. Una educación puramente tecnológica puede proveernos de buenos materiales, pero nunca nos podrá decir cuál es el sentido de la tecnología, quiénes y cuántos deben poseer los bienes

materiales. Sobre la desbordada ambición de adquirir ilimitadamente bienes, priva la sabiduría y la bondad como ley de los seres humanos. Sin la virtud y sin la inteligencia no cabe reconstruir la educación.

7. PEDAGOGÍA, DIDÁCTICA Y SOCIOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN

La educación es verdaderamente un proceso articulado, orgánico, en el cual la experiencia y la vida del educador despiertan, nutren y espolean la experiencia y la vida del educando. No surge en terrenos poéticos o artísticos. No es exclusivamente asunto de inspiración afortunada y de libre impulso creador. Porta todo el peso de la responsabilidad moral. Se trata de lograr que los hombres rindan un coordinado servicio a los valores supremos del espíritu.

"La pedagogía –advierte Josef Göttler– no puede consistir en un amontonamiento caprichoso de experiencias, convicciones y reivindicaciones relativas a la educación, adquiridas a la buena de Dios. Ha de abarcar la totalidad de los conocimientos educativos y debe adquirirlos en fuentes examinadas con rigor crítico y exponerlos del modo más perfecto posible, fundándolos en bases objetivas e infiriéndolos, siempre que pueda, en orden lógico, de unos pocos principios supremos" (220). La pedagogía sistemática tiene una parte analítica –esencia y fin de la educación, valores educativos y bienes formativos, viviente plasticidad del educando, educadores y factores educativos, sociedades y formas de educación, medios educativos, didáctica o teoría de la instrucción– y otra parte sintética: método de la educación y normas que han de inspirar la organización educativa.

Mientras que la pedagogía es la ciencia de la educación, la didáctica es el arte de enseñar. La Filosofía de la educación es el examen filosófico riguroso, concienzudo, de los principios y postulados de la pedagogía: naturaleza del educando, facultades del hombre, fin último, etc. La sociología pedagógica estudia "las relaciones sociales implicadas en la actuación educativa, la repercusión de las mismas en los educadores y los educandos, y a veces extiende sus observaciones a las influencias ejercidas por los varios ambientes sociales de donde provienen unos y otros". Hechas estas precisiones conceptuales, advirtamos que la pedagogía sistemática es una ciencia normativa (del deber y del valor) y no una disciplina meramente descriptiva como la sociología pedagógica. La sociología de la educación y la psicología de la educación son fuentes y ciencias auxiliares de la pedagogía. Resulta estimulante para la ciencia de la educación recoger el mayor material posible de hechos sociales y psíquicos relacionados con la pedagogía, parangonarlos críticamente, analizar como en radioscopía sus ingredientes psíquico-sociológicos y extraer de todo ello una interpretación filosófico-cultural". Pero sin olvidar, claro está, que "la educación debe y quiere guiarse por directrices fundadas en la realidad y en la lógica". El fin de la educación es perfeccionar al educando. Sólo que éste tiene un fin individual y social. El exclusivismo individualista y sociológico frustan la educación al presentarnos individuos lisiados.

8. LA PERSONALIDAD MORAL COMO CENTRO DE LA EDUCACIÓN

La educación en sentido estricto (no la instrucción) céntrase en la personalidad moral, en la voluntad capaz de adoptar resoluciones libres y regidas por pautas éticas. Se empieza por interesar al educando en la comprensión de los diversos valores y se concluye –tras ejercicios de habituación– por inducirle a tomar una actitud firme y libre al servicio de los supremos valores. Dicho en forma más breve: el carácter abocado al cumplimiento de las normas ético-religiosas es la preocupación básica de la educación. Se influye sobre el educando para que el desarrollo de sus facultades tome una dirección digna y fecunda, dentro del seno de una sociedad dinámica, en progresiva estructuración. Lo que no eleva al educando hasta su fin, no es actuación educativa. Si no sabemos transmitir al educando los bienes espirituales, si no sabemos insertarle en los cauces de la vida social y desarrollarle sus facultades, habremos fracasado como educadores. Por el contrario, habremos acertado si contribuimos, en alguna manera, a desarrollar las energías espirituales que posee virtualmente el educando, a presentar formativamente los valores culturales y sociales. La libertad del educando es influible por el educador. Cabe variar el ritmo, la intensidad y la orientación de las condiciones exteriores. Y cabe, también por la exhortación y el ejemplo, encauzar las disposiciones heredadas. Aunque tropecemos con límites exteriores, interiores y temporales, siempre es posible contribuir a que "el educando llegue a poseer la capacidad y la buena voluntad necesarias para llevar una vida valiosa (esto es, que rinda valores) dentro de los círculos que circunscriben la existencia humana". Tenemos que ayudar a nuestros alumnos, para que adquieran una suficiente comprensión de sus relaciones en el reino de la naturaleza, con el reino del hombre y con el reino de Dios. No hemos de menospreciar la formación intelectual ni la riqueza y profundidad de conocimientos, pero hemos de darle la primacía a la formación de la voluntad y del corazón para burilar un carácter firme y una personalidad noble. Nues-

tra mejor recompensa, como educadores, será el esfuerzo –no siempre coronado por el éxito– en transferir a nuestros alumnos o discípulos, con abnegado amor, la resolución firme y constante de recibir y de forjar valores.

9. EDUCACIÓN PARA EL AMOR

La educación es una responsabilidad compartida que nos compete a todos. Ciencias y tecnologías sirven de consuno para la humanización y personalización del educando. Cuando la tecnología educativa entorpece el crecimiento creador y las relaciones humanas es que los diseños y los diseñadores han fallado lamentablemente. Las nuevas expresiones de la idea democrática aunadas a la expansión y proliferación de los medios masivos de comunicación nos están haciendo –y nos harán– nuevas demandas a la educación, pero nunca a costa de la deshumanización del proceso educativo. La dimensión educativa es inseparable de la vida humana. Envuelve todas las formas de la educación, todos los elementos de la población y todas las edades del ser humano. En todo caso, la escuela y la Universidad no pueden ignorar que la sabiduría es más importante para la plenitud de los hombres y de los pueblos que la ciencia.

Diseñemos una educación en donde los diplomas no sirvan para demostrar únicamente adquisiciones intelectuales en alguna época de la vida, sino que nos hablen de todo el ser humano. No queremos un saber frustrante que haga caso omiso de la cultura del corazón. Vamos a enseñar respeto y amor por el prójmo –especialmente por los pobres, los solitarios, los olvidados, los descarriados, los rechazados, los marginados–; admiración y entusiamo por la estructura y las relaciones de todo cuanto hay (la habencia); adoración por el ser fundamental y fundamentante, existente por sí (aseidad), infinito, inmutable, simple, uno, espiritual, eterno, omnipotente, trascendente, indiviso, ejemplar, perfecto... En la base misma de la investigación especulativa se da una profunda necesidad de lo divino. Insuficiencia del ser finito, inquietud del destino humano, intuición de un orden trascendente; todo –instinto, razón y corazón nos llevan a la región donde la sabiduría y la santidad están convergiendo y coincidiendo. Educar, en la más noble acepción, significa transmitir lo mejor de uno mismo y hacer verdad en la propia existencia lo que se quiere enseñar a otros. Nos encontramos implantados en la existencia con una esencia de hombres. Una existencia que es nuestra en cuanto la vivimos y la ejercemos, pero que no es nuestra en cuanto nos viene dada como don de amor y que nos compromete a vivir amorosamente. En esta convivencia el hombre está encomendado al hombre en un sentido primario, radical. El hombre es contingente, imperfecto, inacabado, menesteroso. Porque hay perfectibilidad que exige su realización, hay educación. Educación es realización de perfectibilidades. Yo me pregunto cómo esta contingencia hambrienta puede llegar a su cabal cumplimiento si no se le va saturando de amor, si no ama y no se le ama. ¿Por qué las escuelas y las universidades no podrían enseñar a los educandos a amar? Una perfectibilidad ansiosa de satisfacer su exigencia sólo puede cumplirse cabalmente por vías de amor. Me parece que el mundo contemporáneo no ha ensayado, a gran escala, una educación para el amor. Y para que el mundo sea habitable para el hombre, requerimos una educación para el amor. Sobran eruditos y faltan sabios. Hay poca gente feliz. Siento una compasión infinita por ese pequeño, admirable ser que vive y muere entre asfalto y humo siempre atenazado por el reloj, molesto por enfermedades que produce la civilización, saturado de problemas, siempre a la búsqueda, pero generalmente frustrado antes de haber encontrado el amor. Por eso invito a los jóvenes a que lean en el hombre vivo, en ese hombre que sus padres –más sabios que ellos por la edad– han tenido su Universidad. Si entendemos bien lo que significa una educación para el amor nuestras escuelas y nuestras universidades se convertirán en fuentes de luz y de ciencia, de calor y de consuelo para el hombre y la sociedad.

Podemos admirar muchas cosas de la era post-industrial: computadoras que hablan, robots que hacen las tareas domésticas, bancos de sangre y piel, trasplantes de corazones y de riñones, pisadas humanas en la luna, "bebés de probeta", laboratorios volantes en el espacio, cámaras de televisión en planetas lejanos, maravillas de la electrónica... Pero deploremos siempre la deshumanización de la civilización: armas atómicas en arsenales escondidos, bombas de neutrones, intoxicaciones químicas, contaminaciones de mares y ríos, agotamiento de las materias primas, ensuciamiento del medio humano, contaminación ambiental... La sociedad de consumo piensa –estulto dogma– que con dinero se puede comprar todo, cuando sabemos muy bien que las mejores cosas que nos puede deparar la vida no pueden comprarse. Esta sociedad de consumo, ayudada por una inmensa publicidad ayuna de principios éticos, está produciendo corazones humanos deprimidos, subdesarrollados en materia de cultura cordial.

El peligro que nos amenaza es el nuevo bárbaro computado, provisto de saberes técnicos muy cualificados, pero apenas diferente de los cerebros electrónicos del siglo XXI. Ciencia, técnica, electrónica, dinero y bienestar son buenos. Malo es el nuevo bárbaro tecnócrata que nos amenaza con su ciega o cínica deshumanización.

Más de 400,000 científicos altamente especializados están empleados en la industria armamentista para mejorar armas y desarrollar nuevos medios de genocidios.

Cerebros vendidos al poder bajo el signo de Caín. Se habla de mega–muertos –un millón de hombres por cada mega–muerto– por una guerra nuclear. Sólo en el continente europeo existen armas nucleares tácticas con capacidad explosiva treinta veces superior a la capacidad explosiva T.N.T. total empleada durante la Segunda Guerra Mundial. La estrategia del terror cuesta muchos millones de pesos por minuto, mientras se deja morir de hambre a muchedumbres de pobres.

Si ya no hay amistad, si ya el hombre no cuida del hombre, de qué sirve seguir construyendo grandes ciudades vacías de calor humano.

Hay una sociedad en continua reconstrucción, en cambio permanente. Y sin embargo no se registra una auténtica "educación para el cambio". Vivimos en una sociedad dinámica y seguimos con nuestras escuelas y universidades estáticas. Los educadores transmiten formas periclitadas a los educandos que encuentran a mano. Diríase que nuestros educadores –salvo honrosas excepciones– marchan sin plan alguno, a la deriva, asidos a la tradición alejandrina, al entrenamiento técnico o a la enseñanza enciclopédica. Las escuelas y universidades están concebidas para una minoría burguesa, como si no existiese la sociedad de masas. Organismos cerrados desconectados de la realidad circundante. ¿No será hora de pensar en escuelas y universidades renovadoras que asuman la crisis y se conviertan en medio eficaz para la lisis?

La escuela como promotora del cambio debe, ante todo, conectarse críticamente con la sociedad que nos toca vivir. Debe alcanzarse una conciencia diferenciadora de lo bueno y de lo malo, de lo permitido y de lo factible en la sociedad cambiante.

El progreso occidental ya no es un verdadero progreso humano. La palabra progreso, del latín *progressio onis;* significa, etimológicamente, hacia adelante, acción de avanzar o de proseguir una cosa. Pero en un sentido filosófico, el progreso sólo se realiza cuando se cumplen valores, cuando se mejoran condiciones de vida. No todo cambio es progreso. Pueden haber cambios que sean verdaderos retrocesos. No queremos el cambio de estructuras por el cambio mismo, sino por el progreso en la realización de los grandes valores humanos: la verdad, el bien, la belleza, la justicia, y, sobre todo, el amor. La persona misma, en su exigencia de realización integral, es la causa de los cambios sociales. Hay una potencialidad real del hombre, en su aspecto de justicia, que se actualiza en comportamientos. Esa potencialidad es previamente conceptualizada en normas que se estiman valiosas. La justicia es fuerza motora y la injusticia –por exceso, por defecto, por perversión y por demérito– es frustración humana. La persona humana es el principio dinámico suscitador del cambio. El cambio se realiza por modelos que tematizan valores, remiten al ideal de sociedad. No hay modelo sin referencia a fines y bienes. Los proyectos son esquemas pragmáticos de transformación o adaptación al medio. Necesitamos el modelo para no perecer de excesivo mecanicismo y pragmatismo; pero necesitamos también el proyecto para no adormecernos en la excesiva idealidad. El cambio requiere la búsqueda de una nueva "morada" espiritual, de una nueva cosmovisión. Los hombres queremos estar, espiritualmente, de un modo más pleno y creador.

Por eso me atrevo a proponer la sociedad del humanismo plenario que contempla al hombre en función del bien común –sin despersonalizarlo– y contempla al bien común en función del último fin de la persona humana. Porque el hombre es, relativamente, para el Estado y para la sociedad, pero el Estado y la sociedad son, absolutamente, para el hombre. El bien común aportado se traduce en bien común distribuido.

Hemos roto los naturales lazos vitales y hemos materializado nuestra existencia arrancándola de sus raíces. Nos olvidamos que la vida humana es un maravilloso misterio y la entregamos en holocausto para el altar del progreso material. Si la tierra pudiese llorar, lloraría por el destierro del hombre. Sentada en los escombros de nuestra civilización, la escuela aun es capaz, si se decide, a poner luz de sabiduría en nuestro corazón y amor de los hombres por los hombres.

Acaso mi tesis de una educación para el amor parezca extraña, fuera de lugar. Pero no es así. Si el hombre necesita el amor para hacerse hombre, ¿por qué la escuela no habría de enseñarnos de que podríamos y debiéramos estar enamorados? ¿Quiénes son, en definitiva, los que trazan los grandes hitos de la historia: los mediocres o los amantes de la sabiduría, de la ciencia, de las letras, del arte, de la patria y de la humanidad? La educación es el proceso o conjunto de actos, por los que la escuela y la universidad se constituyen en un ambiente suscitador de conocimientos, hábitos, apreciaciones y experiencias en los educandos quienes, al liberar mediante el esclarecimiento superior de vocaciones, tendencias activas o virtualidades, las transforman en disposiciones de conducta y se convierten en miembros, según el modelo de valores, de esa sociedad o institución. El desarrollo espiritual de un hombre en sociedad, conforme a valores espirituales, no puede verificarse sin una formación para el amor a Dios y al prójimo. La individualización desarrolla las capacidades o virtualidades singulares para el amor. A menudo esas potencialidades humanas para el amor se encuentran obstaculizadas o reprimidas, tanto en el aspecto individual como en el social. La educación vocacional actúa, en estos casos, como fuerza liberadora.

Aunque el amor es sumamente difícil de definir, porque no es algo que se tiene sino una manera de ser, ocúrreseme proponer la siguiente definición:

> El amor es un afecto vivo, benevolente y promocional del hombre, que se profesa a Dios y al ser humano.

La muerte del amor petrifica los corazones. La leña seca del sistema cordial, en un odiador, sólo sirve para arder. El desamparo espiritual no puede ser más lacerante. El que endiosa a una creatura no llega a una verdadera solidaridad con los demás. Lo más probable es que concluya en un egoísta enamoramiento de sí mismo, obstaculizando el amor desinteresado con los prójimos. La destrucción de los ídolos es siempre saludable. Significa, las más de las veces, un primer paso hacia el Ser absoluto. El Estado, el arte, la ciencia, la mujer, el dinero, la voluntad del poder, son bienes finitos que no pueden ponerse en lugar de Dios. Somos llamados por el amor. Entre yo mismo y la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito oscilo en tensión viviente. Entre lo actual y lo proyectado vivo desviviéndome. Pero en esa rajadura de la existencia sorprendo un impulso al infinito.

Crucificado en la cima del monte Calvario, Cristo, en el trance de su agonía, parece amar con más intensa ternura a los que deja, aun a aquellos que le befaron y que le llevaron a la cruz. Con la carne martirizada hasta el extremo, todavía puede su espíritu implorar el perdón para quienes pecaron sin saber lo que hacían. Aún en estos cretinos días en que el odio está enseñoreando, el eco eternamente nuevo de la petición de Jesús taladra nuestro oídos semi-atrofiados.

A la educación humanista le importa el amor porque le importa el hombre, porque sabe que el amor es fuerza creadora y constructiva del ser humano. Porque hasta nuestro entendimiento requiere un objeto valioso que suscite amor por conocerlo.

La enseñanza universitaria para el amor se ubica dentro de la antropología filosófica. No se puede comprender cabalmente al hombre sin una óntica del amor. Y la antropología filosófica debiera ser asignatura común en todas las carreras universitarias. Porque no se puede vivir sin saber cómo es bueno vivir. Y para saber cómo es bueno vivir se precisa saber qué es el hombre y cuál es su último fin. Hay una profesión universal –decía Guyau– que es la de hombre. Pero no basta estudiar la esencia y el fundamento del amor; menester es que los maestros muestren su *eros* pedagógico, se entreguen a su noble tarea de profesores-investigadores, se ganen el afecto de los educandos y les induzcan a amar lo verdaderamente valioso. Sólo así habremos contribuido a generar una civilización para el amor.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(212) Nicolás Abbagnano. *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 370.

(213) Eduard Sprangler. *Reflexiones sobre el desarrollo de la existencia*, Editorial Los Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1964, pág. 143.

(214) Leopold Prohaska. *Pedagogía del encuentro*, Ediciones Herder, pág. 99.

(215) Ángel González Álvarez. *Filosofía de la educación*, Editorial Troquel, pág. 46.

(216) Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica* III, q. 41 a. 1. B.A.C.

(217) *Ibidem.*, II–II, q. 102, a. 1 y líneas.

(218) Jacques Maritain. *La educación en este momento crucial*, Editorial Paidos, Buenos Aires, pág. 30.

(219) Alfred N. Whitehead. *Los fines de la educación*, Editorial Paidós, Buenos Aires, pág. 30.

(220) Josef Göttler. *Pedagogía sistemática*, introducción, Editorial Herder, pág. 31.

Capítulo 19

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

SUMARIO

1. Dimensión histórica del hombre y tiempo histórico 2. Ontología de la historia 3. Filosofía integral de la existencia histórica 4. Axiología de la historia 5. El mito del progreso y la marcha de la verdadera historia 6. La memoria histórica y el sentido en la historia 7. Suprema dirección en la historia sin mengua de la libertad humana 8. Caducidad temporal, ley del dolor y sentido teleológico de la historia.

1. DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL HOMBRE Y TIEMPO HISTÓRICO

Los acontecimientos históricos se preparan, se presentan y pasan en el tiempo. Queda el recuerdo, la evocación, el relato. Se salva en imagen lo que fue y ya no es, por lo menos, en el modo que fue. Los acontecimientos se relacionan entre sí en el tiempo histórico que conjunta sucesos pletóricos de posibilidades. Es así como la historia real se convierte en proceso indefinido de hechos que trascienden en la vida social e, *ipso facto*, se convierten en hechos históricos.

Lo disperso y pluralizado en la realidad del acontecer se resume por el historiador. Detrás del nulo acaecer histórico está la razón histórica que da razón, precisamente, de ese devenir. Trátase de hechos conexos y relevantes, con sentido axiológico, que son narrados y comprendidos. A alguien le pasa lo que históricamente pasa. Hay un "sujeto" de la historicidad. Hasta la misma historia se volatiliza con el puro fenomenismo. Hay una humanidad real del despliegue, sujeto de la historia, que nos dirige hacia hombres concretos. Esta historicidad no es mera adyacencia, ni un puro y extrínseco añadido a la realidad humana. Trátase de una dimensión histórica del hombre plenamente óntica. La historicidad es una propiedad humana que dimana de nuestra esencia, y no un mero accidente. Una estructura permanente sustenta la pluralidad dinámica de las fases históricas. La realidad del cambio no se explicaría sin esa estructura permanente que engloba constantes anatómicas, constantes fisiológicas, constantes psíquicas, constantes espirituales. No hay un puro acontecer exento de sujeto. La movilidad histórica implica algo o alguien que se mueva. Así como no hay vida sin viviente, tampoco hay historia sin sujeto histórico. El sujeto histórico puede serlo una nación o la humanidad. Incluso cabe hablar de historias regionales y de microhistoria. No es que el hombre consista exclusivamente en historia, pero es que sin historia no puede comprenderse. Los cambios históricos, aunque sean accidentales, enriquecen y perfeccionan la sustancia humana. Porque somos perfectibles somos constitutivamente históricos.

Nuestra realidad bosquejada tiene que hacerse históricamente desde la interioridad humana, condicionada por la naturaleza, asumiendo nuevas modalidades. Cabe hablar de una libertad y de un auto-comando de la naturaleza humana que hace posible la historia.

La filosofía de la historia no puede dejar de preguntarse, ante todo, ¿por qué hay historia? Hay historia porque hay un tener-que-hacer la vida intelectual y social.

Este tener-que-hacer la vida individual y social configura necesariamente la historia, pero no configura una historia necesaria. La historia tiene necesariamente una causa, pero no se trata de una causa necesaria, sino de una causa libre. La historia tiene un valor primordial porque en su curso se expresa la verdad, que no se disuelve en el tiempo histórico. Verdad, bondad y belleza son supra-históricas, aunque los hombres les vayan conociendo mejor o peor en los diferentes momentos de la historia. Lo que sucede nos deja huella, registro. Podría decirse que acumulamos pasado. Conquistamos el mundo –cuando lo conquistamos– para que florezca el espíritu. Penetramos, por la historicidad, en la constitución interna de la historia.

2. ONTOLOGÍA DE LA HISTORIA

¿Qué es la historia? ¿De dónde proviene la historia?¿Hacia dónde va la historia? ¿Cuál es el sentido final de la historia? Sólo una ontología de la historia puede desentrañar la esencia de lo histórico, develar la realidad del acontecer histórico para comprender su más íntima contextura. Puede empezarse por una descripción de lo histórico, pero es preciso llegar al estudio óntico de la peculiar estructura ideo-existencial del acaecer histórico. No pretendemos quedarnos en una simple lectura de esencias, en una pura descripción del *cómo* sucede la historia. Queremos saber *qué* es la historia y qué sentido tiene. La historia no es cuento, ni fábula, ni novela. Es realidad y no ficción. Está ubicada en el ámbito de lo social-temporal. Hay hechos que perviven en el presente. No se trata *de lo que fue y ya* no *importa,* sino de lo que fue y sigue contando en alguna manera. Lo que es, es de muchos modos y no se identifica con la actualidad. Lo histórico no es el simple pasado, sino el pasado actuante, trascendente, sobreviviente. Se habla de "acumulación histórica" porque el pasado penetra en el presente. Por eso hay estilos colectivos de vida. Un estilo de vida no puede concebirse sin una tradición histórica. En este sentido la permanencia real de lo pasado en el presente subsiste en alguna forma. El pasado se prolonga en la actualidad. Pero hablamos de un pasado cualificado, un pasado cuyos gérmenes productivos en los posteriores presentes, interesa al filósofo de la historia. Lo que fue actual dejó de ser actual, pero no virtual. Podemos hacer cortes en el tiempo, pero sin desconocer la acumulación de virtualidades de historias precedentes que se disparan hacia el futuro. El cambio *de* hechos no es un cambio *en* los hechos. El pasado queda fijo, es inexorable, pero el sentido que le damos a ese pasado puede variar. Un suceso inmoral en la vida pasada puede cambiar totalmente de sentido en la vida presente, si se aprueba, si se ratifica, o bien si se reprueba, si se desautoriza. El hecho es el mismo, pero la influencia en la vida actual es totalmente diversa. Hay errores que siguen alimentando a personas y pueblos, que no saben cambiar el sentido ni transformar a la historia en la gran maestra del género humano. ¿Cuál es la finalidad del cambio de hechos históricos? El fin que se persigue es el perfeccionamiento mismo del hombre, la búsqueda de la plenitud –individual y social– por la cual se aferra el hombre. Podemos librarnos de la tiranía del pasado gracias a una cierta alquimia *sit venia verbo,* mediante la cual nacemos a una vida nueva, nos regeneramos.

La historia no es un mero tejido de actos y de potencias, sino un continuo de posibilidades que quedan atrás y de posibilidades que se realizan. Mucho de lo que es ahora pudo no ser. Mucho de lo que pudo ser no es ahora. La historia descansa sobre el pivote de la libertad y consiguientemente, de la responsabilidad. El continuo histórico es contingente. Un continuo que no es puramente fáctico, sino esencial. El pasado pudo haber sido de otra manera, no era necesario –sino posible– que fuese como fue. El futuro visto como pura facticidad, no puede dejar de ser. Futuro esencialmente libre, esencialmente histórico, esencialmente responsable. Lo que ha de ser en un tiempo determinado no lo sabemos antes de que sea. Podemos lanzar conjeturas. Nada más. En la constitución interna de la historia está instalada la libertad y la posibilidad. Lo que la historia ha de ser no ha de ser necesariamente, sino libremente. El futuro se preforma por los hombres en sociedad, con sus élites, con sus héroes y con sus seguidores.

3. FILOSOFÍA INTEGRAL DE LA EXISTENCIA HISTÓRICA

El hecho histórico es un acontecimiento que reviste trascendencia social, para bien o para mal de la comunidad. Acontecimiento pasado que no trasciende socialmente, hasta un presente, no queda cualificado como histórico. Podemos conjeturar la futura actualidad del hecho que se está tornando histórico. Esa conjetura se basará en virtualidades, en posibilidades, en despliegues de hechos y situaciones realizadas en forma de distensión, en unidad continua. Este todo dinámico con sentido se configura por la trascendencia, por la importancia que revisten los actos históricos, para bien o para mal de la sociedad, en el curso ulterior del acaecer humano. Describimos hechos y conexiones para comprender totalidades con sen-

tido. ¿Hacia dónde va el esfuerzo de la humanidad? Hacia el logro de su fin social feliz, hacia el cumplimiento del destino final. ¿Qué tipo de conocimiento humano es la historia? La historia no versa sobre lo universal. Aristóteles decía que sólo había ciencia de lo universal. Ahora bien, la historia es un modo de conocimiento humano que trata sobre el hecho singular, sucesivo, irrepetible. No se trata de regularidades fenoménicas que pueden ser formuladas en leyes físicas –como las de las ciencias naturales-inexorables. Ciertamente los hechos naturales –temblores de tierra, sequías, epidemias, rayos, inundaciones– afectan al hombre. Pero estos hechos naturales no son, en rigor, hechos históricos. La historia se apoya en la estructura unitaria del hombre, de las comunidades y de la raza. He aquí los ingredientes esenciales de lo histórico:

1. Las tres tendencias primitivas y elementales del hombre: a) el apetito de dominación; b) el apetito de goce; c) el apetito de posesión.
2. La actuación espontánea de los grandes hombres –héroes los llama Carlyle– que con su singular personalidad provocan grandes o pequeñas revoluciones.
3. La proyección temporal del cosmos con un esfuerzo profundo que efectúa la naturaleza humana para alcanzar su fin social feliz.
4. Dirección suprema de la Providencia y ejecución de los temibles juicios de Dios según las reglas de su infalible justicia.

Una vez probada la existencia de Dios, no cabe eludir la existencia de la Providencia. Decir Providencia Divina es decir razón y voluntad de Dios –razón de orden y gobierno– que dirige a los seres al fin de la creación. Dios no puede equivocarse en su visión eterna de las acciones humanas, Y aunque el hombre pueda obrar de otro modo, sin embargo, *de facto,* no obrará de otra manera, sino como lo ha previsto Dios, que de obrar de otro modo la ciencia divina lo hubiera ya previsto. Dios está fuera del tiempo. Presente, pasado y futuro se encuentran, en la inteligencia divina, en un eterno ahora. La libre futura acción humana existe en Dios *ab aeterno*. En perspectiva humana cabe decir que esa visión es anterior a su ejecución en el tiempo, pero lógicamente posterior, puesto que Dios supone esa acción como realizada, como querida por el hombre en tal determinado momento. Los futuros libres que no escapan a la visión divina necesariamente han de realizarse, pero no han de realizarse necesariamente. Hombre y sociedad logran su propia perfección ordenando amorosamente la vida hacia el bien supremo saciante. Dios, sin restar nada a la libertad de los hombres, dirige y gobierna las acciones de cada una de sus creaturas directa o indirectamente. En este sentido, Dios es la causa primera que no puede faltar en la realización de sus fines providenciales.

Los hombres y las sociedades pueden perder sus fines naturales, pero el fin de la historia será, en cualquier caso, el querido por Dios. De otra suerte Dios no sería Dios, es decir, Ser supremo, absoluto, omnisciente, omnipotente. Este supremo y absoluto Ser fundamental y fundamentante crea y conserva a los seres para un fin. Hay un orden conveniente y una ejecución de ese orden. De no ser así faltaría inteligencia al Ser supremo para conocer dicho orden, o faltaría voluntad para poder realizarlo. Pero si Dios es sabiduría infinita, bondad absoluta y omnipotencia, no cabe suponer déficit alguno en los designios de la Providencia. Somos nosotros, por el mal uso de nuestro libre arbitrio, los que no utilizamos los medios naturales y sobrenaturales y los que podemos fallar en cumplir nuestro fin.

¿Por qué permite Dios el mal moral? Porque el mal moral sirve para bien y gloria de los buenos, para que Dios manifieste su misericordia en perdonar y su justicia en castigar y también para que nos revele su longanimidad en sufrir. No sabemos por qué Dios estableció este orden de cosas y no otro. Estamos incapacitados para investigar cuál sea el bien que Dios saca de los males en cada caso particular, y para resolver por qué a tales individuos o familias los prueba con desgracias y a otros no. Pero sabemos que su Providencia, por ser divina, es justa y sabia.

No podemos eludir la consideración del aspecto moral en los acontecimientos reales, libres y humanos. En buena hora que se describan los hechos, pero no sin valorarlos éticamente. Si la vida humana tiene una textura ética, imposible eludir el aspecto axiológico de la historia. No hay comprensiones históricas amorales, a menos que se sacrifique la realidad integral de la realidad histórica.

4. AXIOLOGÍA DE LA HISTORIA

Históricamente se camina a golpes de invención, atribulados en la tradición que se prolonga. Una prospectividad de una sociedad que no tiene tradición sino que es tradición, nos va entregando modos de estar en la realidad henchidos de posibilidades. Hoy posibilitamos el modo de estar humano en la realidad. Aunque el pasado como realidad no sea, nos ha otorgado las posibilidades por las cuales hoy somos lo que somos. Trátase de una posibilitación emergente. Una posibilidad se apoya en otra posibilidad para convertirse en proceso, en sucesión, en acontecer con sentido. Yo no veo la historia como un estadio desde el tiempo a la eternidad, sino como una figura temporal con sentido moral, teleológica. Hay una soberanía divina sobre todas las soberanías temporales. Soberanía divina que co-existe con la libertad humana en

el hecho de la historia universal. Hay vaivenes en la historia porque hay vaivenes en la vida moral de los hombres. Hombres que se afanan por realizar valores religiosos, éticos, estéticos, culturales. Hombres que no pueden desentenderse de la bondad, de la grandeza o de la solidaridad. Hombres que alcanzan, en los diversos momentos históricos, variables grados de perfección. Si suprimimos los valores en la visión de la historia, no habría base para comprender el contacto entre los pueblos. Pueden las épocas históricas considerar distintos planos de valores y adoptar humanismos de diversa contextura. Pero el centro de gravedad del sentido de la historia en su acontecer concreto y hasta personal reside en el valor religioso. Contra todo relativismo es preciso afirmar el intento constante y único de obtener una realización de valores supratemporales. No importa que esa realización sea limitada, concreta, diversa. En todo caso, no hay empresa histórica que no esté suscitada por el espíritu axiológico. Ese espíritu axiológico que se presenta como constante histórica y que evita contemplar a la historia como un mero caos conflictivo. Hablamos de lo grande y de lo pequeño en la historia, porque tenemos un concepto axiológico para abordar el devenir. Y hablamos de orden jerárquico de los valores, porque sabemos que no hay conflictos axiológicos y porque existe, a la postre el supremo valor religioso. Sólo desde la axiología de la historia valoramos el sentido del progreso y trascendemos el proceso histórico.

5. EL MITO DEL PROGRESO Y LA MARCHA DE LA VERDADERA HISTORIA

Sin una actitud axiológica no entenderíamos la historia ni podríamos penetrar en épocas. No basta la mera descripción de hechos históricos, se requiere obtener un horizonte superior al tiempo.

¿Habrá un progreso rectilíneo, constante, en la historia? Así se creyó, ingenuamente –y todavía se sigue creyendo en algunos sectores– durante algunos siglos. El mito del progreso instauraba el predominio cada vez mayor de la razón, en una humanidad cada vez más perfecta. Los partidarios del mito del progreso ignoran un hecho elemental de experiencia cotidiana: la historia de la humanidad es el ámbito de una creación relativamente libre en donde puede perderse de nuevo lo ya ganado. La teoría del progreso rectilíneo diviniza el futuro. Sin base alguna la humanidad caminaría, según la teoría del progreso, en avance ininterrumpido, fatal hacia un estadio superior perfecto. Es el caso de la creencia de Marx y sus epígonos en el proceso dialéctico histórico que marcha hacia el feliz y paradisíaco estado social definitivo, la sociedad sin clases. Mientras adviene esa hipotética sociedad sin clases, sólo queda el padecimiento y la muerte para la inmensa sucesión de generaciones humanas. Generaciones y generaciones que son simples medios para la generación elegida de la sociedad sin clases que es la única que alcanzará la bienaventuranza terrenal. No sé cómo podrán gozar con buena conciencia, esa supuesta felicidad, esos futuros elegidos que edifican su dicha sobre la desdicha de las generaciones anteriores. ¿Es qué habrá alguna generación humana que no se haya en relación directa e independiente con lo absoluto y que no se acerque a la divinidad en virtud de sus propias atribuciones teotrópicas? Todos los pueblos son mortales. Las grandes culturas, en cambio, presentan elementos imperecederos. Pasado, presente y futuro tienen que resolverse en la eternidad y no en un porvenir indefinido. Súmense épocas a épocas y no se acabará por resolver nuestro destino final. Si hay un proceso histórico tendrá que haber una resolución trascendental, un puerto de arribo. Los mejores ideales del hombre –y no encuentro ningunos más altos que los del cristianismo– no se han realizado cabalmente y son irrealizables –en la perfección reclamada– en este mundo temporal. Pero los fracasos en las épocas históricas no implican el fracaso definitivo, eterno. Más allá de la historia está la verdadera vida que no finiquita. En este sentido, el proceso histórico se mide por su aproximación y llegada a término feliz. La historia se supera en la serenidad y en la unidad indolora de la naturaleza, en la verdad intemporal e inespacial, en el fundamento de la historicidad, en el instante feliz que pide eternidad, en el gérmen del espíritu inconsciente que aspira a rebelarse, en las obras más elevadas del hombre, en la unidad de la historia, en lo eterno que aparece como decisión en el tiempo...

Como ente teotrópico, el hombre recibe directrices desde el fondo de su contextura. Hay un supremo guía y protagonista de la historia. De otra suerte no comprenderíamos los conceptos de proceso, desarrollo, origen, evolución y progreso. Y hablo de progreso en un sentido axiológico. Pero la historia humana es la historia de una gran intranquilidad. Hay progresos y retrocesos axiológicos. Hasta el final de los tiempos habrá luchas por restaurar el orden perdido. La suprahistoria se entrevé desde el sentido axiológico en la historia.

6. LA MEMORIA HISTÓRICA Y EL SENTIDO EN LA HISTORIA

Algo hay en el compás histórico que nos produce cierto desasosiego. Algo que revela el destino de cada cual y el destino universal de modo concreto, individual, sucesivo.

La memoria histórica interioriza espiritualmente lo histórico. En este sentido cabe hablar de un triunfo del espíritu imperecedero gracias a la memoria histórica que rememora el magno pasado, transpone los límites de la sucesión objetiva y nos descubre una realidad de un mundo personal objetivado. Por supuesto que no existiría la historicidad del objeto sin la historicidad del sujeto que hace inteligible el acontecimiento o suceso. Hay capas de tiempo que permanecen ocultas, postergadas, profundas. La rememoración, la crítica histórica y la leyenda incursionan en esas capas. El drama histórico de nuestra humanidad, que se pierde en el tiempo, ha tenido un comienzo y tendrá un fin. No importa que ignoremos la fecha exacta. La humanidad es única y la finalidad, consiguientemente, es común a todos los hombres. Por eso hablamos de designios de Dios y de libertad humana. No hay fatalidad natural ni "destino de Dios" en el mundo, sino historia universal vivida desde dentro, como acontecimiento íntimo de un espíritu libre. En esa historia convergen dos ingredientes esenciales: el momento conservativo que mantiene contacto con el pasado espiritual, y el momento creativo. Si todo fuese conservativo se bloquearía el proceso histórico, se ignoraría el dinamismo proyectivo, se congelaría –en suma– el fluir de la historia. No creo en un profetismo dirigido hacia el pasado, pero estoy convencido de que existe –y de manera primordial– un destino suprateterrestre que no agota el destino humano en la tierra. El drama íntimo de la historia tendrá desenlace. El encuentro en el mundo entre Dios y el hombre no puede concluir en el mundo. La respuesta a Dios, por parte del hombre, juega un papel importante. No sólo en la biografía personal sino también en la historia de las naciones. Tiempo sin pasado y tiempo sin futuro es tiempo sin disociación, sin procesos progresivos y regresivos, sin la libertad del mal y sin destino trágico. Pero lo cierto es que hay épocas históricas porque hay sentido en la historia. Una totalidad relativa de sentido que cuenta con el propio estilo de vida, que llega a ser y deja de ser presente aunque deje huella y registro en un sistema de importancias. Porque hay épocas históricas, cabe hablar de la religiosidad de la Edad Media, del sentido artístico del Renacimiento, del gusto por el dominio científico en el siglo XIX. Es el objeto de valor el que aparece en el primer plano que califica a una época. La comprensión histórica busca la compenetración con el carácter axiológico.

¿Podemos descubrir valores incondicionados, supratemporales que orienten la historia? Cuando realizamos el bien, cuando captamos la verdad o vivimos la belleza, decidimos algo a favor de la esfera axiológica. ¿Y de dónde proviene ese fortísimo impulso para la entrega a las grandes y nobles empresas históricas que sirven a la colectividad y contribuyen a difundir el reino de Dios? Si no hubiese una cooperación humano-divina en la historia, no podríamos comprender esas funciones de las grandes empresas históricas que a lo largo del tiempo ha emprendido la humanidad doliente.

7. SUPREMA DIRECCIÓN EN LA HISTORIA SIN MENGUA DE LA LIBERTAD HUMANA

Los ateos esperan un progreso indefinido sobre la tierra –que no se ha dado ni se dará– o un paraíso terrestre –mera utopía– de una sociedad sin clases. Cabe objetar contra ese progreso indefinido:

1. No se puede afirmar que la humanidad haya progresado totalmente porque se hayan realizado progresos particulares.
2. No se puede hablar de progreso moral. No es la humanidad el sujeto de la moral, sino el hombre concreto de carne y hueso que decide libre e imprevisiblemente.
3. Tampoco cabe decir que el arte de nuestros días es muy superior, por ejemplo, al arte de Miguel Ángel o de Leonardo da Vinci.
4. No tendría sentido afirmar que la filosofía de nuestros días es muy superior a la de Platón o de Aristóteles.

Cada filósofo, cada artista vuelve a plantearse, en carne viva, los eternos problemas de la filosofía o del arte. Lo mismo puede afirmarse de la literatura. El progreso se reduce a la ciencia y a la técnica, a la higiene y al confort. Lo grave del progreso tecnológico actual es que el hombre de nuestros días maneja técnicas cuyos fundamentos ignora, pero cuyos resultados aprovecha. El mito del progreso diviniza el futuro y espera el advenimiento de un estado perfecto. Se resolverán todos los problemas y el hombre futuro será el privilegiado para recibir, en holocausto, los simples eslabones de las generaciones presentes sin ninguna finalidad propia. Ningún hombre sensato, por supuesto, quisiera que su presente se evaporara en aras de un progresismo inocente y filisteo.

El hombre no es, como cree el materialismo, una parte integrante de la naturaleza sin diferencia esencial de los demás seres naturales. La realidad no sólo se capta con los métodos de la ciencia natural, también la ética, la religión y la estética constituyen, indubitablemente, fuentes de conocimientos. Para el materialismo todo está regido por una ciega y rigurosa necesidad. Hasta los pensamientos humanos y las voluntades individuales están determinadas por leyes universales y necesarias. Un supuesto *factotum* económico –craso error– determinaría la evolución de las ideas morales y políticas, jurídicas y religiosas del mundo. Una mecánica lucha de clases haría

avanzar la sociedad hacia el derrumbre del capitalismo y hacia la sociedad sin clases.

El progreso que podemos y debemos esperar es el progreso en la realización de los valores por el esfuerzo humano. Se trata de ser mejor el hombre y de hacer mejor la vida humana. Todos –hombres y grupos– tenemos relaciones y vínculos con la trascendencia. La historia, que no es un carrete de hilo que pueda desenvolverse infinitamente, tiene un sentido positivo tan sólo porque tiene un deselance. La significación teleológica dota de contenido pletórico a la historia que tiene una Causa trascendente y personal. Esa Causa trascendente y personal es nuestro verdadero apoyo o sostén. Desde esa Alta Sabiduría cabe concebir la faceta transparente de la tierra que se hurta al espanto terrible de un encuentro consigo mismo y con la caducidad asfixiante de una supuesta inmanencia. Hay un juez más autorizado que el hombre. Y un valor del tiempo que no se diluye en la nada. ¿Cómo explicar este valor y este tiempo, que no se diluye en la nada, sin un fiador eterno, sin un designio divino, que va realizándose en el curso de la historia. La cooperación humano-divina con un Dios por guía y protagonista y con unos hombres que ejercen su libertad y dejan su testimonio personal y colectivo, está vivificándose, día a día, en unidad y totalidad.

En el valor y en el heroísmo, en el tormento psicológico y en la vida de sacrificio, en el entusiasmo y en la realidad advertimos la existencia de una Mano Excelsa y Activa. Naturaleza e historia conducen a Dios. Algo se pretende con nuestra presencia en el sitio en que se nos ha colocado. Podemos aceptar o podemos rechazar el reino de Dios en el tiempo. He aquí nuestra terrible responsabilidad. La historia, aunque dicho sea en fórmula profana, no está muy lejos del honor de Dios. La humanidad tendrá que llenar el cometido que exige la suprema finalidad histórica. Los designios divinos se cumplirán a pesar de los que rechacen el reino de Dios en el tiempo. El honor y la alegría estará con quienes acepten la colaboración con Dios, aunque sus designios sean inescrutables. Nuestra visión de la historia tiene su límite. El último acto de la razón histórica estriba en reconocer que esa razón no es infinita y, por tanto, que tiene un límite insoslayable.

8. CADUCIDAD TEMPORAL, LEY DEL DOLOR Y SENTIDO TELEOLÓGICO DE LA HISTORIA

Aquí, en el transcurrir histórico, entrevemos y captamos una vida que es eterna. Desde entonces buscamos una ordenación secreta, un principio inmutable, una causa universal.

¿A dónde nos ha de llevar la historia? ¿Por qué hemos de caminar, necesariamente, por vías históricas? ¿Cuáles son las posibilidades y los límites de nuestra visión de la historia? No siempre se estudió la historia como disciplina rigurosa. El estudio de la disciplina histórica es tardío. Se empezó por el mito revestido de ropaje épico. El sentido mítico de la realidad espaciotemporal llenó al hombre de asombro y de estupor. Se advirtió, después, que el mundo externo tiene un parentesco con el espíritu humano, puesto que se puede inteligir. Entre la esencia y la evolución, entre Dios y la historia se da un pretendido antagonismo que no podemos tomar en serio, desde el momento en que intuimos la existencia de un plan divino. Desde ese plan se advierte la separación entre la piedad selecta del reino de Dios y los egoísmos y perversidades del estado terreno. Las desviaciones del instinto biológico, la soberbia apostática o secesionista constituyen una subversión fundamental contra el orden divino. La absolutización de los bienes temporales –cuerpo, deleite, poder, fama, propiedad, familia, ciencia, arte– ponen de relieve el desconocimiento de la verdadera estructura del mundo y el desconocimiento del sentido de la cultura.

La historia no es un todo organizado a manera de trabazón gramatical de palabras-hechos. Hay estructura y coherencia, aunque no podamos hacer del todo organizado un mecanismo de relojería. Cuando vamos haciendo historia –si es que la hacemos–, vislumbramos algo preparado de antemano, algo lleno de sentido y de valor. Contemplamos, sufrimos, esperamos y recordamos la historia. Somos espectadores y actores de la trama histórica. No podemos abarcar y gobernar la historia, pero nos sentimos vinculados a un poder superior que abarca y gobierna –como ningún hombre por poderoso que sea– la historia del universo. Nosotros nos quedamos con la observación de ciertas regularidades, en ciertas historias particulares de los pueblos. Los vemos surgir, llegar a su apogeo y caer en el ocaso. Advertimos influjos cósmicos y constantes humanas. Pero este advertir no es abarcar integralmente el desarrollo histórico desde la fuente hasta la desembocadura. Nuestros juicios acerca de la justicia de la historia son provisorios. Estamos muy lejos de la visión del Director y Juez de la historia. Aun así, experimentamos una tendencia hacia lo perfecto a la vez que una escisión. Quisiéramos fusionarnos con lo conocido y amado, pero sentimos una impotencia para la compenetración plena del yo con la naturaleza inorgánica, con las plantas, con los animalitos y con los otros hombres. Todo lo que nos rodea, aunque no llegamos a posesionarnos totalmente de los objetos del conocimiento, tiene un valor representativo. Por eso sentimos un afán de ver las cosas

en su fundamento. Por eso nos dolemos cuando las cosas humanas se apartan de su sentido originario; cuando los valores pierden su pureza en las cuasicreaciones de los hombres. No busques fuera a tu enemigo, podríamos decir, en el seno mismo del hombre está incubado el enemigo del hombre. Objetos técnicos –con su lógica– permanecen al margen de los hombres que los han traído a la totalidad de cuanto hay. La realidad prosaica del dinero, por otra parte, se presenta de modo mesiánico. Parece que nuestros problemas se resolverían con más cantidad de dinero, sin pensar en la calidad de vida. Cuesta mucho trabajo considerarse sujeto de la historia, en medio de tantas obras sueltas de hombres y pueblos. Porque esas obras sueltas no pueden tomarse como plenitud del sentido histórico. Acaso todos los que aspiremos a cosas grandes tendremos que pasar antes por grandes dolores. La ley del dolor impera por doquier. Si es imposible eludirla, por qué no asumir la realidad por dolorosa que sea. Acaso quien valientemente asume la realidad llegará, en la melodía del universo, a oír la palabra última que no la tiene el dolor sino el gozo que pide eternidad, profunda eternidad. No todo se resuelve en puro acontecer. Rememoramos sucesos para hacer referencia a un sujeto excelso con designios divinos que nos supera. No importa que no comprendamos el todo, si sabemos que la ingenua caducidad temporal nos lleva al sentido teleológico de la historia. Hay contraste, qué duda cabe, entre el querer y el poder, entre el tiempo y el valor. Desde el fondo mismo de nuestra esencia recibimos directrices. De otra suerte no se promulgaría, en nuestra conciencia, esa ley natural que coincide con la ley eterna. Desde la conciencia, que acata imperativos morales, nos percatamos de que o Dios existe y es espíritu o existe el espíritu que es Dios. Ciertamente existen límites y posiblidades del humano. Cabe –singular privilegio– hacer historia y no simplemente padecer la historia. Hacemos historia con nuestras biografías singulares, con nuestras obras culturales que se insertan, con anhelo de perennidad, en la comunidad pacífica, amistosa, fraterna de estar-todos-en-el-mundo.

Capítulo 20

ESTRUCTURA Y SENTIDO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

SUMARIO

1. El hecho religioso –descripción fenomenológica– 2. Esencia de lo religioso 3. El valor de lo santo 4. Estructura de la fe 5. Tipos humanos de religiosidad 6. Examen de la religiosidad interior 7. Dios vive

1 EL HECHO RELIGIOSO, DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA

De una manera o de otra, los hombres han intentado y siguen intentando relacionarse con un ser trascendente, con un ser distinto, en sus condiciones de vida, de todos los seres humanos. Este es un hecho, no una teoría. Hecho que en su descripción esencial debe servir de punto de partida a toda filosofía de la Religión. Antes de las demostraciones están las mostraciones. Mostremos, pues, fenomenológicamente, el hecho religioso.

Hay una actitud vital humana particular, específica, irreductible, que es la actitud del hombre que implora, que clama, que invoca... No se trata de una simple actitud teotética sino de una invocación a un Ser que en un sentido se teme y en otro se desea. Todo rito exterior –signo, al final de cuentas– expresa, o intenta expresar, un contenido. Cuando un hombre hace un sacrificio, tiene la presencia, al menos intencional, de un Ser personal trascendente, profundamente admirado y temido. Se busca propiciar a ese Ser superior y misterioso, sometiéndosele. Las deficiencias que el hombre encuentra dentro de sí le impelen, razonablemente, a buscar ayuda y dirección en Alguien que está encima de él. La misma ley natural escrita en el corazón de los hombres es un testimonio de acatamiento. La conciencia nos dice que debemos hacer el bien y evitar el mal. De aquí surge la atracción a ese Ser que por su bondad es amable y que por su poder es temible para los transgresores de su ley.

El ser humano tiene una inescindible dimensión religiosa. Por ello se le ha llamado animal religioso. ¿Cómo explicar esta esencial dimensión? Nuestra insuficiencia radical, nuestra evidente finitud, nuestras insoslayables limitaciones en el orden del ser, del conocer y del poder son patentes. Pero al lado de esta conciencia de límites y de insuficiencia es también patente nuestra tendencia a superar, de algún modo, la contigencia. Porque experimentamos de algún modo nuestra dependencia de lo absoluto, Schleiermacher quiso hacer del sentimiento de dependencia la esencia del fenómeno religioso. Es menester, sin embargo, no dejarse llevar por caracterizaciones incompletas del acto religioso. Distinto de todo lo que encontramos en las cosas y en los hombres, ultramundano en consecuencia, el objeto en que termina la religión se presenta como realidad viva y santa. "Todos los esfuerzos de la metafísica atea tropiezan también con esa necesidad que el espíritu siente de la realidad de un ser, que justifique la existencia de los seres, no sólo por la vía del conocimiento y de la lógica, –expresa José Todoli O.P.– sino por las mismas exigencias del ser humano. Ni las leyes lógicas, por las cuales se gobierna nuestro pensamiento, ni las exigencias de perfectividad que se

manifiestan en el ser humano, se sienten satisfechas con una realidad supuesta, con un obrar "como si" Dios realmente existiera. Si las leyes lógicas nos demuestran en los otros tipos de valores, ciencia, arte, moral, la realidad de aquello que demuestran, ¿por qué no han de ser válidas cuando nos llevan a la realidad de lo trascendente?" (221). Dios se nos presenta en la vivencia religiosa como lo incontaminado, como lo absoluto, como guardián de la ley y juez de toda culpa. Precisamente por eso encomendamos a Dios nuestro problema de salvación. Sólo un poder sin límites nos puede dar nuestra salvación eterna, liberándonos de nuestro males terrenos. Descubrimos lo divino como santo –no puede tolerar en sí falta alguna–, como misterioso –incomprensible majestad– y como fascinante.

La fenomenología del hecho religioso nos muestra un sentimiento de dependencia con acento de esperanza. De no tener esperanza sería vano todo sacrificio y no habría oraciones. Vaciamos nuestra alma y nos manifestamos ante un Ser capaz de oírnos y entendernos. Un Ser superior a todo lo demás que nos arranca sentimientos de sumisión o de alabanza. Ante los dictámenes de la propia conciencia que sigue la ley natural, nos acucia el sentido de la propia responsabilidad. Este sentido nos insta a entregarnos a la divinidad y a ver todas las cosas desde este ángulo fascinante. Cada vez que traicionamos esta instancia perdemos la paz y la alegría, pero no la esperanza. La conciencia de la culpa mantiene viva la idea de un Dios-justiciero. Más allá de los objetos diversos y del mundo todo, nuestra conciencia religiosa apunta a un "cumplimiento" adecuado en lo divino. Ningún bien finito y contingente puede liberarnos de la angustia surgida de nuestra indigencia de creaturas.

Hay en cada uno de los hombres un fondo religioso recibido por Dios –no sé si llamarle órgano religioso– susceptible de afinamiento y desarrollo. Se trata de llevar a su cabal cumpimiento, desplegándolas, aquellas disposiciones recibidas. Al reconocer que no somos nuestra existencia, sino que pendemos en todo nuestro existir de la causa fundamental, que es Dios, nos sentimos ligados, unidos ontológicamente y volvemos nuestro ser a la causa fontal.

Tras la descripción fenomenológica del hecho religioso, es preciso desentrañar su esencia y apuntar su sentido.

2. ESENCIA DE LO RELIGIOSO

Si el hombre –como hemos apuntado– tiene una dimensión religiosa y esta dimensión es plenamente ontológica, resulta conveniente dilucidar el significado del término religioso. Etimológicamente, la palabra religión ha sido interpretada en muy diversos modos. Cicerón observa: "Los que diligentemente cuidan y meditan lo que pertenece al culto de los dioses, han sido llamados religiosos de *relegere*" (222). Según el ilustre tribuno romano, religión –de "*relegere*"– significa releer, repasar, meditar cuidadosamente. Prefiero la opinión de Lactancio que hace derivar el vocablo religión de *religare:* unir, atar, ligar; porque en efecto se da un vínculo piadoso, reverencial en todo fenómeno religioso. Con base en Lactancio, San Agustín propuso el verbo *reeligere* (reelegir) como etimología de religión. Para el Santo Doctor la palabra en cuestión reviste un sentido de reelección o recuperación de Dios por el hombre. Santo Tomás recuerda las anteriores definiciones etimológicas, sin pronunciarse por ninguna, limitándose a señalar el elemento de relación con Dios *(ordo ad Deum)* que se ofrece en todas ellas. La discusión etimológica permanece en pie, sin que la lingüística moderna haya logrado arribar a conclusiones definitivas. En todo caso, la etimología de un término no puede brindarmos nunca la definición decisiva de la cosa indicada.

Abierto a lo real, enlazado con objetos y valores, nuestro espíritu tiene con Dios una religación originaria y primordial. Por la religión la creatura, antes distanciada de Dios, se liga voluntaria y libremente a su Creador, reconociéndole como sumo principio y último fin. Valor de los valores, cúmulo y raíz de toda las perfecciones, Dios ("lo santo") suscita en nosotros un acatamiento reverencial. Y esta actitud de reverencia es algo más que una referencia inmediata a una ley que aparece en nuestra conciencia de hombre. Se trata del reconocimiento de un poder trascendente, independiente de nosotros, con el cual entramos en una relación de dependencia. De ahí cierta organización y cierta reglamentación de vida, que tienen su raíz en esos nexos metafísicos de carácter religioso. Resulta grotesco, en consecuencia, el intento de suplantar o destruir a la religión por medio de la ciencia. El conocimiento y el amor de las realidades espirituales y el orden vital religioso están más allá de las realidades visibles y tangibles que estudia la ciencia. A principios de siglo, Adolfo von Harnack, profesor de historia eclesiástica en la Universidad de Berlín, cerraba brillantemente un curso sobre "La esencia del cristianismo", en términos que hacemos nuestros; "Sólo la religión, el amor a Dios y al prójimo, dan un sentido a la vida. La ciencia no puede darlo. Yo hablo aquí de mi propia experiencia, como un hombre que, durante 30 años ha aplicado el espíritu tanto a la una como a la otra. La ciencia pura es una cosa maravillosa, y desgraciado de aquel que la vilipendia o en quien se debilitan las facultades del conocimiento científico. Pero a estas preguntas ¿de dónde vienes? ¿para qué estás aquí?,

la ciencia de hoy no da mejor respuesta que la que daba hace dos o tres mil años. Ella nos instruye cuando se trata de hechos, nos explica lo que parecía ser contradicción, coordina los fenómenos, rectifica las ilusiones de nuestra imaginación. Pero no nos enseña dónde comienza la curva del mundo, ni la de nuestra vida, ni tampoco a dónde lleva esta curva" (223).

Ante el mundo espiritual y divino, los hombres de los más diversos pueblos y tiempos han sentido siempre una primera impresión de maravilla y estupor. Todo ser humano posee disposición para la experiencia de lo santo. R. Otto, en su célebre obra *Das Heilige,* expresa que lo santo es, ante todo, un *mysterium*, algo que trasciende por completo la esfera de lo empírico, lo "absolutamente otro". Ningún valor intramundano nos produce ese peculiar sentimiento de extrañeza, de misterio, de ultramundanismo. Lo "numinoso" está, por esencia, oculto, escondido más allá de lo mundano, en otra esfera del ser. Por eso obra sobre nosotros como un *mysterium tremendum* que nos suscita un extraño temor y una peculiar reverencia. Más que de miedo, debe hablarse de estupor ante lo inefable. Misterio fascinante que nos repele por lo que tiene de "absolutamente otro", pero que a la vez nos atrae hacia sí por su oculta amabilidad, belleza y sublimidad. En la polaridad de estas dos operaciones, en esta contratensión, un suave estremecimiento de santo terror nos ata ante lo santo.

Nos importa destacar esta disposición del alma humana para la experiencia íntima de un valor ultraterreno: lo santo. Estamos dotados de un órgano anímico para la aprehensión sentimental del *mysterium tremendum et fascinosum*, para la percepción de lo supraterreno. Esta experiencia original, irreductible, única, apunta hacia valores y realidades que están más allá de la esfera natural, con una estructura totalmente diversa. Las prácticas religiosas sólo tienen sentido como posturas convenientes ante otro mundo dotado de cualidades superiores, que trasciende la experiencia sensible y mecánica de este mundo. "Pertenece a la religión –nos dice Santo Tomás– hacer actos de reverencia a Dios, considerado bajo un único aspecto: es decir en cuanto es primer principio de la creación y del gobierno de las cosas. Compete a Dios una excelencia singular, en cuanto trasciende infinitamente todas las cosas desde todo aspecto... de aquí que la religión es una virtud especial"(224). Sobre la dependencia absoluta de la criatura respecto a su Creador, se erige el vínculo religioso: confesión de nuestra dependencia y reconocimiento de la excelencia divina. Este elemento racional, ético, es el que convierte el amor al –y por tanto insuficiente– "estupor" señalado por Rudolf Otto en inteligente temor admirativo y reverencial. Vale la pena examinar, cuidadosamente, el valor de lo santo.

3. EL VALOR DE LO SANTO

En los límites de nuestra dependencia absoluta, de nuestra impotencia, como creaturas, para toda cuestión de salvación, surge una irrefrenable tendencia a lo absoluto. No se trata de una cuestión puramente científica, objetiva, impersonal. Trátase de una cuestión personalísima, esencialmente vital, que interesa nuestro ser íntimo. Nuestra vida entera se va a ver afectada por la solución que adoptemos ante este problema medular.

Si nuestro conocimiento tiene una dependencia íntima con relación a su objeto, es preciso colocarnos en una actitud particular ante lo santo que le sea adaptada. La única actitud espiritual que nos va a permitir ver la posibilidad de lo sobrenatural y de lo santo es la humildad. Humildad que estriba, ni más ni menos, en juzgarnos por lo que somos. Santa Teresa de Ávila advertía que la humildad está en la verdad. Perdemos la humildad siempre que nos rebajamos o nos exaltamos más de la cuenta.

Lo santo es un valor primario, fundamental, que vale *per se*. En las vivencias religiosas aprehendemos lo santo con las determinaciones ónticas específicas que ha puesto de relieve la filosofía axiológica del siglo XX:

1) Lo santo es *absoluto* . En su "presencia" no hay ninguna duda, nada a medias, nada relativo, ninguna contradicción, ningún subterfugio.
2) Lo santo es *perfecto*. En ello no hay nada sin plenitud. No es nada a medias, nada inacabado, nada imperfecto. No le falta nada.
3) Lo santo es *misterio*. Reside más allá de todo lo que nosotros podemos comprender. Es totalmente distinto a todo lo demás que conocemos. Es lo totalmente otro.
4) Lo santo es *inaccesible*. Está sideralmente alejado del hombre. No hay camino natural que lleve hasta ello. Rechaza francamente. Erige delante de sí un límite infranqueable.
5) Lo santo es *majestad*. Es todopoderoso. Ante ello es nada cualquier otro poder. Es el poder.
6) Lo santo es *enérgico*. Demanda, exige. Es mandato imperativo o prohibitivo.
7) Lo santo es *sublime*. Es supraterrenal. Está en rango por encima de todo lo terrenal.
8) Lo santo es *fascinante*. Atrae, seduce, embelesa, beatifica (225)

Esta sistematización en Rudolf Otto, como lo hemos visto, no distingue aun lo óntico de la forma propia de las vivencias. Aloys Müller en cambio, destaca ya las determinaciones ónticas de lo santo, inmediatas y mediatas, pero sin fundarlo suficientemente en algo metafísico.

Todas las cosas están religadas a Dios en cuanto a su ser, a su valer y a su operar. El hombre no constituye ninguna excepción al principio general expresado, aunque su religación reviste modalidades, peculiares, exclusivas. Yo tengo el ser, pero no soy el ser. Mi ser proviene por donación, de una causa fontal y suprema que es un *Ipsum esse*. Este Ser necesario, absolutamente uno e indivisible, no puede degradarse por emanación, ni puede concebirse como una "evolución creatiz" que sin ser "el ser", puesto que aun no lo es, ha recibido la existencia que antes no tenía. Esto quiere decir que no encontramos la razón última de su existencia sino en el Ser necesario, creador, que hace libremente de la nada todas las cosas existentes. En consecuencia, la creación afecta a mi ser, que no es más que una participación de aquel Ser supremo que me implantó en el ser. Dependo de mi Creador no tan sólo en mi ser, sino también en mi permanencia en el ser. Por el paso de mi nihilidad volvería a la nada, si Dios no mantuviese sobre mí su influencia ontológica. No vivo porque quiero –aunque pueda querer vivir–, sino porque me han puesto en la vida. Vivo en cuanto participo, en cuanto recibo. Sosteniéndome en el ser que tengo, fundamentándome, Dios es omnipotente y ubicuo por esencia y potencia.

Verdad, bondad, belleza, nobleza y todos los demás valores comunes a todo ser, exigen a Dios como causa. Pero en el hombre se da, además, una religiosidad que conoce y ama. Esta religiosidad se nos presenta como un verdadero valor. Y en ese valor se contiene la realidad de lo santo, de lo divino.

La vida humana está totalmente ordenada por el valor sumo de lo santo, que es Dios. En el más sencillo y más humilde acto de nuestra vida podemos obrar, si queremos, en vista de Dios. Nuestra vida puede armonizarse, unificarse por la aspiración a Dios. Vida como homenaje al sumo valor, que nos instiga y nos salva. Pero el homenaje supone el amor. Amor que es, como observa Scheler, esencialmente teísta, porque es siempre dualidad y trascendencia de personas, unidad dualizada, dirección al valor de lo divino que se nos revela. Amor que se alegra con la existencia regalada y que se adhiere a Aquel que le ha hecho el regalo existencial.

Nuestro ser no es para la muerte, ni para el naufragio, sino para el valor supremo que es un Dios persona.. Ante mi vida que es límite y fractura, esfuerzo y contradicción, debo decidirme siempre a la recomposición vital y a la remoción del obstáculo. Mi existencia y mi libertad tienen en Dios su sostén y su garantía. La vida es una prueba y una oportunidad. Una prueba de vencer los obstáculos que nos impiden acercamos al valor de lo santo. Una oportunidad en el tiempo para salvarnos en lo eterno.

En el ámbito mismo de la religiosidad, en donde hemos descubierto el valor de lo santo, encontramos una actitud peculiar: la actitud del creyente. ¿Qué es la fe? ¿Cuál es su estructura y cuál es su sentido?

4. ESTRUCTURA DE LA FE

El incrédulo está incapacitado para negar el testimonio del creyente. Así como el ciego de nacimiento no puede ver lo que el vidente ve, porque carece de los órganos adecuados, así también el incrédulo no puede creer lo que cree el creyente, porque le falta la fe.

La fe es algo real, motivado, coherente. Como acto psíquico no escapa a la intencionalidad. El acto de fe consiste en asentir, un sujeto, a un objeto que se presenta como no evidente. ¿Por qué asentimos entonces? Porque una causa extrínseca a dicho objeto, la autoridad, nos mueve a ello. Hay motivos y razones extrínsecas y generales que me impulsan a creer lo que declara una persona dotada de autoridad, aunque ello no me sea evidente. Yo confío en su declaración, en su "revelación" ¿En qué se basa el poder persuasivo de la revelación? Tres factores intervienen: 1) la persona declarante, 2) la declaración misma y 3) la relación entre la declaración y la persona. Las personas poseen diversos grados de dignidad para ser creídas. Las declaraciones no son igualmente precisas, minuciosas, de líneas bien definidas. La llamada crítica histórica se ocupa en dilucidar esas relaciones estructurales –fenomenológicas– entre la fuerza persuasiva de la declaración y sus circunstancias personales intrínsecas.

Todo acto de fe humana puede convertirse enseguida en juicio evidente de razón, porque es susceptible de comprobarse o demostrarse. El único acto de fe perfecto, auténtico, incanjeable, es el acto de fe religiosa. Reposa en una autoridad absoluta. Decimos que es autoridad absoluta porque no puede concebirse otra mayor (es máxima) y porque es inmutable (no aumenta, ni disminuye, ni se altera). Ya se habrá advertido que declarante de autoridad absoluta sólo puede serlo Dios. Y Dios no puede declarar nada que sea en sí contradictorio. Luego a las revelaciones de su autoridad absoluta –en caso de que se hayan dado históricamente– no podemos asentir con menos que con un crédito o fe absolutas. ¿Se violan acaso los derechos de la razón, porque recurrimos a Dios para recibir de Él alguna luz? Si nuestra vida está entretejida de actos de fe en el hombre, ¿con qué derecho nos resistimos a hacer un acto de fe en Dios? Si se juzga razonable tener confianza en el hombre que nos comunica una verdad, ¿no será más razonable aun aceptar una verdad, apoyándose en el testimonio divino?

Quien ha fijado las leyes del universo y regulado –valga el ejemplo– el magnífico mecanismo del cuerpo humano, ¿sería acaso incapaz de comunicarnos ciertas verdades que no están a nuestro alcance, de manera que nos sean comprensibles?

Como resultado de nuestra propia investigación filosófica hemos admitido la existencia de un Ser superior, perfecto en todos los aspectos: intelectual, moral y activo. De ese Ser supremo dependemos como nuestro autor o señor. Por eso le prestamos nuestra obediencia incondicionada. Nos basta conocer nuestro origen para prestar ese vasallaje. Supongamos, por un momento, que Dios hubiese manifestado al hombre su voluntad acerca de la forma concreta de culto o de religión particular. Pues bien, en ese supuesto, el hombre, por la obediencia que lo une a Dios, debería rendir el homenaje debido. Las relaciones esenciales entre Dios y el hombre estarían concretadas. Una vez demostrado el hecho concreto de que Dios se ha revelado a los hombres, éstos tendrían que aceptar como verdadero lo que Aquel se hubiese dignado comunicar. Ni más ni menos. En la hipótesis de un conflicto entre lo que nosotros tenemos por ciencia y la revelación divina o ciencia de Dios, debemos elegir –si queremos ser razonables– el extremo que no ofrezca posibilidades de error o, en último caso, que sus posibilidades de error sean menores. En Dios –inefalibilidad pura y verdad absoluta– las posibilidades de error son nulas; en los hombres, en cambio, son patentes.

La limitación de la razón humana, si tomamos como muestra la historia de la filosofía y la historia de las ciencias en general, es notoria. Muchos objetos asequibles sólo a la mirada infinita de Dios, nos pueden ser ofrecidos como verdades sobrenaturales. La ciencia de Dios nos ayudaría a elevar y dirigir nuestro conocimiento. Es claro que la legitimidad de la revelación no se demuestra por ella misma. Corresponde a la razón natural del hombre comprobar la existencia y autenticidad de la revelación. "Es notable –observa Ismael Quiles– el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: le presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente la justifican) y sólo después de reconocidos libremente por el hombre, actúa en su nuevo plano sobrenatural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, el punto de inserción de un orden sobrenatural, revelado" (226). El orden ontológico natural se abre a nuevas posibilidades de ser, de conocer y de amar, por su "capacidad potencial". Tenemos el derecho –y hasta el deber– de investigar los motivos de credibilidad. Entre la razón y la fe no puede haber contradicción, puesto que Dios –autor de los misterios e infusor de la fe, por una parte; y por la otra, depositante de la luz de la razón en el entendimiento humano– no puede negarse a sí mismo, ni cabe divorcio de la verdad. La recta razón colabora demostrando los fundamentos de la fe y llevando a su cabal desarrollo las verdades implícitas en el cuerpo de la revelación. La fe, a su vez, ilustra con muchos conocimientos la razón, librándola y previniéndola de muchos errores.

¿Significa, dado lo expuesto, que puede hablarse de una "filosofía cristiana"? "he aquí, pues –responde Ismael Quiles a nuestra pregunta–, un recto sentido en que puede hablarse de una "filosofía cristiana" que se apoya en una auténtica Filosofía del cristianismo: en el orden de las esencias la filosofía es cristiana potencialmente, en cuanto debe capacitar al hombre para recibir al cristianismo; en el orden histórico, lo es actualmente, en cuanto recibe las ayudas negativas y positivas de la revelación cristiana" (227). La afirmación de Quiles, un tanto esquemática y tajante, merece matizarse. La impotencia de la filosofía antigua, la insuficiencia de filosofías abiertas, ávidas de lo absoluto, como el estoicismo y el platonismo, testimonian una indigencia de lo sobrenatural que autoriza a hablar, en el orden de las esencias, de una potencialidad de la filosofía, de toda filosofía a secas, para llevar, por una filosofía del cristianismo, a una filosofía cristiana. En el orden histórico hay varios sistemas al calor del cristianismo –como los hay también paganos o neopaganos–, que ostentan un sello peculiar, privativo, intransferible,. Sello que justifica históricamente, por lo pronto, la denominación de "filosofía cristiana".

El estudio filosófico de la religión tiene que hacerse cargo de los diversos temperamentos religiosos, de los diferentes tipos humanos de religiosidad.

5. TIPOS HUMANOS DE RELIGIOSIDAD

En la mayoría de los hombres el discurso o la razón raciocinante está mezclada con las facultades emotivas e intuitivas. Al Ser supremo nos lleva no sólo el discurso, la vía racional; sino también la afectividad, la vía cordial. Esta corriente vital que nos impele misteriosamente hacia Dios, nos muestra una disposición religiosa específicamente humana. Al deseo de explicación del macrocosmos y del microcosmos se auna el sentimiento de nuestra insuficiencia radical para dar satisfacción a nuestro anhelo de salvación. Algo nos lleva siempre hacia lo absoluto. Algo que no es sólo dialéctica ascendente o sentido de responsabilidad moral, sino presencia incitadora e iluminante de Dios en nuestro espíritu. Y el espíritu –criatura al fin y al cabo– es un ser limitado o negado, pero con virtud, fuerza e inclinación para llegar a Dios.

Hace algunos años, en nuestra *Filosofía del hombre* (228), proponíamos una tipología humana en el camino concreto del hombre hacia Dios. He aquí nuestra clasificación:

1. El *temperamento lógico* preocupado siempre por la corrección formal de los raciocinios acerca de la existencia de Dios y de sus atributos.
2. El *temperamento fisicomatemático* que busca en la religión la misma certeza de la ciencia del ser móvil o sensible.
3. El *temperamento metafísico* que estudia el ser de la divinidad con el mero concurso de la razón natural y de la reflexión fundamental.
4. El *temperamento ético* que se inclina preponderantemente a la consideración del hombre en cuanto agente voluntario que obra en vista de un fin que su razón descubre.
5. El *temperamento estético* que llega hacia Dios movido por la universalidad e inmaterialidad de la belleza.

Y así como en Aristóteles la sustancia es una categoría que se encuentra presente en todas las restantes, así en esta tipología el temperamento religioso se encuentra presidiendo todos los otros temperamentos, dándoles la unidad analógica. Dentro de un mismo cauce hacia Dios, caben muchos itinerarios y muchas maneras de hacer el viaje. La peregrinación es, en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la postre, al gran punto de llegada. Nuestra clasificación tiene sólo valor si se la emplea como un esquema auxiliar de estructuras o tipos teleológicos. Pero entiéndase bien que no existe en su pureza el "temperamento lógico", el "temperamento estético" o el "temperamento metafísico", sino que existe el hombre en la integridad de sus estructuras espirituales, con el predominio de algún tipo.

Cada tipo humano de religiosidad tiene un temple de ánimo –lógico, físico-matemático, metafísico, ético, estético– una tonalidad sentida de la existencia, que actúa como matriz generadora de sentimientos y emociones. En todos ellos se da un sentimiento de finitud –existencia que no es absolutamente subsistente– que desemboca en la participación. Soy una existencia personal participada, un espíritu encarnado que "tiene que" adoptar decisiones. Si no tuviera esta naturaleza, no podría tener una historia. Las decisiones me pueden integrar o me pueden desintegrar. Del hecho de polarizarme en uno o en otro sentido dependerá mi integración o mi desintegración como persona. Pero, aunque decida polarizarme hacia mi afán de plenitud subsistencial, es preciso no olvidar la existencia del polo contrario. El bien y la felicidad, polo positivo de mi ser, y el mal y el sufrimiento, polo negativo de mi ser, me mantienen en tensión continua. Así presentábamos ya, desde 1957, nuestra concepción de la dramática interna del hombre, que es fundamental en nuestra antropología filosófica. Nuestra vida es en sí esfuerzo, lucha, drama, decisión.

Hasta en lo más íntimo de nuestra voluntad libre y de nuestro entendimiento creado estamos religados a Dios. La causalidad de la causa primera se extiende por todos los ámbitos del ser. Dios no violenta nuestra libertad; la perfecciona. Lo que excluye la razón de libertad no es la razón de causa primera, sino la razón de coacción.

El choque con nuestro ser contingente nos hace tomar conciencia de nuestra religación con Dios. Nos encontramos implantados en la existencia, "siendo" con otras personas y cosas. Nuestro ser es ajeno a nuestra propia causalidad. Si no hemos podido darnos la realidad que tenemos, podemos deducir metafísicamente del efecto la existencia real de la causa primaria. También la consideración de los seres externos contribuye a hacernos conscientes de la presencia de Dios. Este sentimiento de presencia de lo divino surge lo mismo ante una gran tempestad que ante la muerte de un mártir. La religión es, precisamente, fruto de "reconocimiento" de nuestra universal religación.

La aspiración insaciada de la verdad que tiene su correlato en Dios; la tendencia a lo absoluto como sumo Bien; la idea fundamental del deber; la vivencia de Dios como Supremo Poder, como Supremo legislador y como Supremo Remunerador; forman la conciencia de nuestra religación con Dios.

La exposición de los tipos humanos de religiosidad que antecede, nos conduce a una profundización en el estudio de la religiosidad interior.

6. EXAMEN DE LA RELIGIOSIDAD INTERIOR

La religión no es solamente un débito de la justicia que la criatura paga al Creador *(exhibere reverentiam),* sino también una iluminada y amorosa admiración de la grandeza trascendente del Ser Absoluto. Esta grandeza y majestad de Dios, inmenso, numinoso y omnipotente, conduce lógicamente a la consideración de nuestra esencial contingencia y pequeñez. Casi todo lo creado se resuelve en tierra y ceniza. Pavor de lo deleznable ante lo necesario, que no puede crear una religión, pero que sí puede avivar una fe dormida.

Dios, en cuanto *primun principium*, es primera fuente de todo ser y ordenamiento. Dios creador, Dios dominador y Dios gobernador. Infinita superioridad, poseedora, sin ningún límite, de todas las perfecciones que en ella tiene su fuente. Sintetizando en una forma todos los elementos expuestos: dependencia absoluta y trascendencia, reverencia y estricto deber de sujeción, José Graneris nos ofrece una definición esencial de religión: "el reconocimiento de la trascendencia absoluta del Creador y de la consiguiente dependencia absoluta de la criatura" (229). Un acto libre de la voluntad que acepta y reconoce la trascendencia absoluta del creador, está en la base de lo religioso. Pero este acto libre de la voluntad presupone la inteligencia, la razón especulativa que nos conduce de la mano hasta Dios.

La escuela sentimentalista no puede dar razón del propio sentimiento de dependencia. Sólo la inteligencia conoce lo absoluto y lo muestra a la voluntad para que reconozca. No dependemos de un punto interrogativo cualquiera que el sentimentalista siente, sino que estamos subordinados, con dependencia de creatura, a Dios creador.

Una investigación filosófica acerca de la esencia y valor de la religión, no se puede quedar confinada en una pura descripción fenomenológica o en una mera relación histórica. Partir del examen de la religiosidad interior no significa que pretendamos hacer simplemente psicología. Se trata de comprobar valores, de hacer análisis trascendental. Un abismo nos separa del Ser Trascendental y Creador. Pero un abismo surcado de corrientes vitales, que en cierto modo desaparece por el perenne acto creativo de Dios, el cual penetra íntimamente todo nuestro ser y todo nuestro obrar. Hay quienes levantan su voz a distancia, escudriñando los cielos, sin pensar, que a Dios le gusta encerrarse en lo íntimo de la conciencia humana. Gracias a esta presencia íntima del Creador queda suavizado el temor infundido por "lo absolutamente otro". Mientras el misterio –tremendo pero fascinante– nos mantiene encadenados a distancia, invitándonos a mirar, aunque nos deslumbre; la presencia de Dios en nosotros, reflejadamente pensada, nos hace "gustar benéficos efectos de la misteriosa acción divina, en la esperanza de que Dios haga sentir el palpitar de su vida" (Graneris), adquiriendo nuestra experiencia religiosa una íntima tonalidad. Sabemos entonces que no debemos ni podemos separarnos de Él, porque caeríamos en la nada. Su poder ya no nos aterra; tenemos la certeza de que no lo ejercita en nuestro daño. Dios no nos es extraño, aunque su luz sea inaccesible. La relaciones religiosas revestidas de carácter exterior pueden caer en la falsificación del formalismo. El politeísmo es el otro peligro de la tendencia a la exterioridad, abandonada a sí misma, puesto que la naturaleza es múltiple y caótica a primera vista.

Dentro de nuestra filosofía como propedéutica de salvación, surge un problema de capital importancia: ¿Debo salvarme yo o debo abandonarme a la acción de Dios para que me salve? ¿No convendrá más bien trabajar por la salvación como si sólo de nosotros dependiese, aunque estemos convencidos que está más allá de lo natural? Es preciso empezar por percatarnos de que Dios no puede tratarnos como instrumentos ciegos, inanimados, inertes; esto sería contradictorio, absurdo. En la salvación entran en juego todas nuestras facultades. Los grandes prodigios de la gracia –un Saulo derribado y enceguecido en el camino de Damasco– operan sobre sujetos activos. Y cuando Dios habla –iniciativa solemne y manifiesta– exige que se le responda. En rigor, es Él quien nos salva, pero nos salva por medio de los actos de nuestra libertad. En este sentido cabe decir, también, que somos nosotros quienes nos salvamos. Dios está al principio y al fin. Al principio con su revelación y al final con la corona y el premio. El hombre, con su actividad, está en el trecho intermedio para esperar, ejecutar y merecer. Ni activismo ni quietismo. No podemos esperar de nuestra actividad, lo que sólo Dios nos puede dar. Pero tampoco podemos yacer como un cadáver, suprimiendo todo acto religioso y dejando que Dios lo haga todo. Toda nuestra tarea humana reside en implorar, trabajar y esperar la salvación.

7. DIOS VIVE

El fenómeno religioso, en lo que tiene de más indeterminado y universal, nos ha mostrado como elemento básico esa disposición o sentido para lo Absoluto que tiene el hombre. Es claro que en todo hecho religioso se comprenden actos intelectuales, voluntarios, afectivos, individuales y colectivos. Pero toda búsqueda ulterior debe partir de un hecho incontrovertible, admitido por los filósofos. Una definición de síntesis histórica, por comprensiva y amplia que se la suponga, no indica jamás –como acertadamente observa Paul Ortega– sino lo que las religiones han sido, pero nada nos dice de lo que deban ser. Una referencia al todo, a la última realidad, la reconocen unánimemente los tratadistas de la materia. Todo lo que juzga y que no es juzgado. Realidad que se funda por ella misma y en ella misma. Las divergencias provendrán de atribuir al pensamiento, al sentimiento, a la sociedad o a la vida, un carácter de valor incondicionado.

El análisis empírico del objeto religioso deja siempre un residuo inexplicable. Las teorías empiristas, inspiradas en un postulado especulativo, dinámico o sociológico, se traducen en representaciones imaginativas, leyen-

das y mitos. Nos hablan del papel que juegan los instintos de conservación, sexual y social, pero omiten el elemento de comunicación con una realidad espiritual. ¿Cómo entender el hecho religioso, haciendo caso omiso de esa fe misteriosa que mueve al hombre a adherirse a la suprema Verdad? Esa suprema Verdad, que no puede profanarse sin blasfemia, impregna al sentimiento de plenitud, de temor y de confianza, de humildad y de orgullo, de respeto y de amor. Ante el Todopoderoso, el alma del creyente se sabe indigna e impura, palpa su nada y se ofrece, se sacrifica, implora la gracia y se convierte. La naturaleza sirve tan sólo de punto de partida a la experiencia religiosa. Más allá de ella, el hombre se proyecta hacia un Ser trascendente de quien dependen los valores de la existencia. Corresponde al análisis metafísico, y no al análisis empírico, decidir sobre la naturaleza de esa realidad misteriosa con la cual el hombre religioso cree comunicarse. En efecto, en la inmanencia de la vida espiritual se descubre un misterioso coeficiente de trascendencia. "Cuando yo desciendo al fondo de mí mismo, al principio de mi actividad y de mi conocimiento, –traduzco de la obra *Philosophie de la Religión*, de Paul Ortega S. J., que nos ha servido, en esta materia, como valiosa pauta en muchos puntos– constato alguna cosa que no quiero y que es por tanto luz; encuentro un ser que anima intensamente mi acción y que determina soberanamente mi pensamiento; encuentro un destino personal que trasciende los sentimientos y las representaciones y todo lo dado psicológicamente en la conciencia" (230).

No podemos sacrificar lo Absoluto a lo relativo como lo hacen los empiristas, porque lo relativo mismo carecería de objetividad y de valor. Tampoco debemos absorber lo concreto en lo abstracto a lo relativo en lo Absoluto, como lo quieren los idealistas, porque ese absoluto mismo sería irreal. Ni cabe sacrificar el acto a la vida, u oponer la inteligencia y el ser, el pensamiento y la voluntad. La persona –inteligencia y voluntad– es el fundamento último del acto religioso, la fuente de acciones que le comunican incesantemente con Dios. En cualquier instante puede la persona comunicarse con su Dios personal. Basta pensar, o querer, o inquietarse por la subsistencia o abrir simplemente los ojos para contemplar la naturaleza. Dios tiene múltiples vías de acceso a sus creaturas; podríamos decir que su contacto es universal. A Él estamos unidos no sólo por actos efímeros, sino por nuestra realidad que subsiste. Toda la doctrina de Ortega –y en general la de todos, los filósofos cristianos de la religión– que estamos glosando, nos viene a decir: ¡Buena noticia! ¡Dios, está próximo, infinitamente próximo! Él es lo inmediato. ¡Dios vive! Y nosotros debemos ser los testigos de su grandeza y de su trascendencia. Sin Él, ¿seríamos todavía algo a un título cualquiera? Precisamente porque hay un Dios vivo, se tornan vivas todas las cosas. "Por eso, tener el sentido de Dios –expresa Stanislas Fumet– es tener la intuición misma del ser y sentir que Dios vive". Y este Dios es el amor vivo que nos compromete a vivir amorosamente; es el Dios presente que hace, por su presencia de inhabilitación, vivir el alma de los contemplativos; es el Dios de amor y de consolación que colma a quienes posee; es el Dios que haciéndonos sentir interiormente nuestra miseria nos regala con su misericordia; es el Dios que nos llena de humildad y de gozo, de amor y de confianza...

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(221) José Todolí O.P., *Filosofía de la religión,* Editorial Gredos, Madrid (1954), pág. 189.
(222) Cicerón. *De Natura Deorum,* 11, 28.
(223) Adolfo von Harnack. *L'essence christianisme,* París, Fisbacher 1902, pág. 317.
(224) Santo Tomás. *Summa Theol.*, IIa. IIae., 81, 4.
(225) Aloys Müller. *Introducción a la filosofía,* Editorial Espasa Calpe Argentina, S.A, págs. 195 a 210.
(226) Ismael Quiles. *Filosofía del cristianismo*, Editora Cultural, pág. 88.
(227) *Ibidem.*, pág. 91.
(228) Agustín Basave Fdez. del Valle. *Filosofía del hombre,* 6a. Edición, Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana.
(229) José Graneris. *La religión en la historia de las religiones*, Editorial Excelsa, pág. 80.
(230) Paul Ortega S.J. *Philosophie de la religión,* T. I, Editions J. Duculot, Gembloux, Louvain 1948, pág. 158.

Apéndice 1

LAS PRINCIPALES CORRIENTES FILOSÓFICAS EN NUESTRO TIEMPO

SUMARIO

1. Fenomenología 2. La filosofía de los valores 3. Empirismo lógico 4. Nueva ontología 5. Vitalismo e historicismo 6. Existencialismo 7. Estructuralismo.

Mi propósito primordial, en esta monografía, no es el de presentar un cuadro completo de las escuelas y de las filosofías de todos y cada uno de los filósofos de nuestro siglo, sino el de ofrecer las grandes líneas directrices del pensamiento filosófico actual, en sus principales corrientes.

Dentro del área occidental, el siglo XX inaugura, en filosofía, una nueva etapa. Ante todo, la filosofía de nuestro tiempo se caracteriza –según la expresión casi unánime de sus más agudos observadores– por un sentido de "respeto" frente a la realidad en sus distintos planos y en toda su complejidad y riqueza. Esta nueva actitud ha hecho creer, a no pocos intérpretes del pensamiento actual, que estamos ante un "nuevo empirismo". Asistimos a la renovación de la ontología y de la metafísica, pero de una metafísica –como apunta Heimsoeth– "a título teoría de la realidad" que hunde sus raíces –agregaríamos nosotros– en el suelo nutricio de la vida humana en su experiencia integral. Antes de elaborar cualquier construcción especulativa, se empieza por describir analíticamente lo mostrable y lo probable, en los dominios de lo constatable, para proceder, después, a investigar –de modo radical y profundo– los temas de la ontología con todas sus regiones, categorías y estructuras. Se pretende evitar, a toda costa, las explicaciones apresuradas o insinceras. Hay un gusto peculiar por el moroso detenimiento en la pluralidad de formas y esferas ónticas que la realidad ofrece dejándose determinar –de modo objetivo, absoluto y natural– por las cosas mismas. El mecanicismo de pasadas centurias ha sido sepultado en el panteón de las doctrinas filosóficas, reivindicándose las peculiaridades de la existencia humana –psique y espíritu– en todos sus planos. El hombre en situación y en circunstancias –y no el bípedo implume de algunos racionalismos– constituye el tema de nuestro tiempo. Al lado de la antropología filosófica, la filosofía de los valores en estrecha relación con la filosofía de la cultura y con la filosofía de la historia, ha adquirido también un auge extraordinario y es motivo de ocupación y de preocupación en muchos sectores del pensamiento contemporáneo. Nuevas concepciones de la ciencia de la naturaleza han puesto en crisis muchos conceptos de la ciencia clásica y, por consecuencia, de las cosmologías levantadas sobre las conclusiones de dicha ciencia.

Pero la filosofía del siglo XX no se reduce a los aspectos metódicos, ontológicos, antropológicos y axiológicos antes esbozados. Nacida en un ambiente de drama y angustia, una buena parte de esta filosofía pone en primer plano nuestro drama y nuestra angustia, nuestras ansias y nuestras situaciones espirituales.

Más que de filósofos egregios, que ciertamente no son escasos en nuestro siglo, quisiera hablar a mis lectores, de corrientes, de escuelas, de actitudes filosóficas. Me ha parecido prudente destacar, de entre ellas, las que presenten, a mi juicio, mayor vigor y fuerza creadora, rasgos más peculiares de este siglo y un radio de influencia más vasto. Fenomenología, Filosofía de los valores, Empirismo lógico, Nueva ontología, Vitalismo, Existencia-

lismo y Estructuralismo serán objeto, por nuestra parte, de una especial descripción y valoración. Describir y valorar estos esfuerzos de conquista filosófica, ha sido la tarea fundamental que me he propuesto en este estudio. Pero no se trata de una simple descripción material o exterior, de una pura descripción fenomenológica, sino de una exposición –por dentro– y de una crítica. Al enfrentarme en carne viva con la problemática filosófica de las escuelas o corrientes expresadas, no he querido reducirme a la mísera situación de un puro historicismo o de una pura reseña de hombres, obras y doctrinas, sin el hilo conductor de una sana toma de posición personal. Otra cosa, que no me parecería digna.

1. FENOMENOLOGÍA

Edmundo Husserl, que concibe la filosofía como ciencia estricta, rigurosa, pretende constituir una ciencia carente de todo supuesto. Sobre esta ciencia fundamentante de las demás, no puede morder la duda. Su método es el descriptivo. "Zuden Sachen Selbst" (a las cosas mismas) reza el alma de la escuela fenomenológica. Hay que inventariar –no interpretar– las cosas que se nos presentan (fenómenos). Pero estas cosas (o datos) a las cuales debemos de atenernos son esencias de la conciencia pura. Ver el automóvil que guío significa, para mí, estar en una relación con él a través de una vivencia perceptiva. Todos los objetos se nos dan en modos de conciencia. La actitud fenomenológica será, en consecuencia, una actitud refleja o reflexiva. Lo único que interesa, al fenomenólogo, es la inmanencia del sujeto. La realidad que trasciende a la vivencia; las instancias objetivas no importan. El mundo queda suspendido y la realidad es puesta entre paréntesis (epojé) para quedarse con la corriente vivencial pura. Tremendo sacrificio que no aceptarán algunos discípulos heterodoxos: tal es el caso de Heidegger por ejemplo.

Existen, para Husserl, dos clases de ciencias: las fácticas, que descansan en la experiencia sensible, y las eidéticas, o de visión del *"eidos"*, que operan con intuiciones esenciales. Las primeras se basan en las segundas porque todo hecho entraña una esencia. La fenomenología es ciencia eidética que describe esencias de la conciencia pura. Prescinde –epojé histórica– de todas las doctrinas filosóficas. Pone entre paréntesis –reducción eidética– la existencia individual del objeto que se investiga, para quedarse con la referencia intencional de la conciencia pura al objeto intencional. Es preciso distinguir entre lo noético (el objeto, con todos sus elementos perceptivos, tal como impresiona); lo noemático (lo mentado idealmente); y lo entitativo (que se pone entre paréntesis). El yo fenomenológicamente reducido, el yo puro, no es una vivencia más, sino el centro de imputación de todas las vivencias, susceptibles, de incrementación histórica. Descubierto el núcleo irreductible de la conciencia, el fenomenólogo se aplica a describir empíricamente los contenidos mentales (noemas) y sus relaciones intencionales, sin escudriñar la realidad extra-mental. Mientras el método fenomenológico se ha mostrado extraordinariamente fecundo para la filosofía contemporánea, el idealismo husserliano –que no se sigue como resultante necesario del método expuesto– encuentra, en su estructura y desarrollo, no pocas dificultades.

2. LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

Aunque las direcciones actuales de la filosofía de los valores son de lo más diversas, cabe, no obstante, extraer algunas características generales: a) Los valores reposan en la no-indiferencia del mundo; b) Son objetivos pero sólo cabe mostrarlos, no demostrarlos; c) No son entes sino valentes que adhieren a las cosas; d) Son extraños a la cantidad, al tiempo y al espacio; e) Todo valor tiene su contra valor (estructura polar); f) Tienen jerarquía.

La axiología ha intentado poner ante nuestra consideración un mundo ignorado, rico, fecundo, como el mundo del ser, pero que no es real sino virtual. El intento es grandioso aunque fallido.

Las más recientes investigaciones axiológicas han puesto de relieve lo infundado de la dicotomía ser-valor, que en su expresión sheleriana nos asegura que el valor no es sino que vale.

Fundándose sobre la teoría de la experiencia fenomenológica de Husserl –opuesta a la experiencia construida, científica o vulgar– Max Scheler hace hincapié en la experiencia inmediata de las esencias extratemporales *(Wesenheiten)* o intuición *(Wesenschau)*. Trátase de un positivismo de las esencias directamente presentes y encarnadas en los objetos reales del mundo temporal. Estas cualidades inmediatas e irreductibles (valores) se encuentran desprovistas de significaciones intelectuales y son vividas en la experiencia emotiva que posee sus intuiciones propias. Los actos específicos de preferencia y de repugnancia intuitivas –esencialmente variables– nos dan en el grado de elevación de los diversos valores bipolares. Es evidente, para Scheler, que se puede establecer, *a priori*, un orden único de los valores con la siguiente jerarquía: el rango inferior corresponde a los valores de lo agradable y de lo desagradable; siguen después los valores vitales: bienestar, prosperidad y valores económicos; viene después el rango de los valores

espirituales (estéticos, jurídicos, cognoscitivos) pudiendo exigir el sacrificio de lo vital y de lo agradable. En la cumbre de los valores nos encontramos con lo divino y lo sagrado. Y algo de primordial importancia: todos los valores posibles están fundados sobre el valor de un espíritu infinito y personal. Sobre el mundo de los valores a él ofrecido gravita todo lo valioso. Porque los valores están insuficientemente encarnados en la existencia, dan origen a un deber ser. En este sentido el deber ser es intermediario entre valores y bienes existenciales. (1)

Nicolai Hartmann absolutiza e inmoviliza los valores a manera de ideas platónicas. Los concibe como objetos ideales que existen en sí y por sí, independientemente de que se les ignore. En su ideal esencialidad permanecen siempre más allá del acto de realización. Aunque relativos a las personas y a los bienes, los valores no sufren en su objetividad. Hartmann no advierte que "los valores no sólo son relativos a las personas que les dan vida, sino a las situaciones reales en que se manifiestan o producen", como lo apunta Eduardo García Maynez. (2) No hay que olvidar que los valores sólo dentro de una situación concreta tienen existencia y sentido. Nuestro gusto estético y nuestra conciencia ética intervienen en un juicio de valor. Pero la objetividad se impone desde el momento en que valoramos de un modo determinado al objeto que nos obliga, nos fuerza –por decirlo así– a reconocer en él cierta cualidad. Por la experiencia valorativa sabemos que ésta se da dentro de un conjunto de elementos históricos, culturales, sociales, objetivos y subjetivos. Y sin embargo, "lo deseable –observa Risieri Frondizi– mantiene su cordón umbilical con lo deseado" ("Valor y situación", V Congreso Interamericano de Filosofía).

La "estrechez del sentido del valor" es, para Hartmann, un hecho indubitable. Consiste, precisamente, en la incapacidad humana para intuir cabal y perfectamente todos los valores. De individuo a individuo y de siglo a siglo varía la intuición axiológica. Los valores –y esto, claro está, supone educación y esfuerzo– se descubren pero no se inventan. Puede haber cegueras, perversiones y errores en la conciencia estimativa. La relación de los valores con la conciencia bajo la forma del deber: el ser ideal tacha de antivaliosa la realidad y contrapone al punto de vista ontológico la estructura axiológica. La realización de la conducta obligatoria tiene, como forma categorial, el acto teleológico: postulación del fin, elección de los medios, realización. Hartmann se cuida de advertir que la teleología supone necesariamente a la casualidad. Si los medios elegidos no produjeran causalmente la finalidad buscada, no habría realización de propósito y por ende, ni propósitos.

Las teorías axiológicas con base en la fenomenología no han podido explicar, cabalmente, el fundamento de la relación entre el valor y la cosa valiosa en que se encarna. Si los valores son autónomos y absolutos, ¿cómo pueden tener "soportes" y "Portadores"? Cuando Hartmann, por ejemplo, trata de determinar esas cualidades existentes en sí y absolutamente en una esfera que le es propia, cae muy a su pesar, en la "cosa".

"La posibilidad de que los valores sean agrupados en familias diferentes: morales, estéticos, sociales, biológicos, utilitarios, etc., sugiere fuertemente que sus contenidos cualitativos o están arraigados en último análisis en cosas, actos o sucesos del mundo real, o están coordinados de tal modo con ellos que, subyacente a los dos términos de la relación valor-cosa, haya un principio –asegura el profesor de la Universidad de Bogotá, Jaime Vélez Sáenz– en que ambos se identifiquen. No admitirlo así es condenarse a no dar satisfactoria cuenta y razón del hecho fundamental de que el contenido cualitativo de un valor determinado, o de un tipo de valores, se coordina con determinado género de realidades, no con otro" (3).

Si el valor no es manifestación y expresión del ser real, no podrá explicarse la conexión del contenido cualitativo y valioso con la cosa real. ¿Por qué sólo a determinados conjuntos y ordenamientos de cualidades sensibles les damos el calificativo de valiosos? Scheler y Hartmann no pueden dar razón de este hecho con su dicotomía: entes-valentes.

De mí sé decir que no puedo concebir el valor sin algo que valga. ¿Podría hablarse de una existencia sin el que exista? Pues bien, tampoco cabe divorciar la idea de valor de los valores reales particulares.

Tendemos a los valores porque su existencia –no su inexistencia– llena nuestros vacíos y satisface nuestros interiores. Lejos de ser *a priori*, absoluto, el valor es la expresión natural del dinamismo del ser que le impulsa a su perfección. Estas determinaciones ontológicas de la realidad en sus diversas formas dependen de las cualidades reales de una cosa. Por los valores entendemos el sentido de lo real y entramos en la compleja armonía de un universo.

La axiología se resiente de falta de claridad en la explicación del nexo entre los valores y sus realizaciones en las cosas particulares. Es lo mismo que ocurría a las ideas platónicas con respecto a los entes concretos. La esfera axiológica sin potencia ontológica, y por lo mismo sin ser, no tiene consistencia alguna.

Apuntemos algunas de las principales críticas que se han enderezado contra la filosofía de los valores:

1. Es insostenible el dualismo entre el ser y valor. Si los valores son algo que se ofrece como contenido de un acto, ¿cómo puede pensarse que este algo no sea ser?, ¿cómo puede haber un campo de objetos que no son?
2. La intuición emocional *a priori*, al lado del conocer teórico, es otro dualismo inaceptable. "Este sentimiento intencional, órgano específico

de aprehensión del valor –expresa el Dr. Antonio Linares Herrera–, o es un conocimiento o no lo es. Si es un conocimiento, el conocimiento no tiene más que un sentido, el de ser una actividad, que aprehende espiritualmente objetos, y esto solamente puede hacerlo una facultad de orden teórico. Si no es un conocimiento, entonces tampoco puede atribuírsele la propiedad de captar o aprehender objetos.

3. Si el hombre es el portador y el realizador de los valores, es un contrasentido que se pase su vida afanándose por realizarlos para que a la postre se le diga que los valores no son sino que valen. Esto equivale a decirle que ha realizado una pura nada.

La filosofía escolástica finca en el ser la valiosidad fundamental. Todo ser es valioso. Brunner propone el siguiente criterio: "donde la relación es objetivamente de activación del ser, un ente resulta valor para otro; donde es de lesión del ser, un ente resulta contravalor o un mal". Porque es estimulador del ser, el bien es apetecible.

Cada ser particular tiene comprimida una abundante riqueza de contenido potencial valioso. En la realidad caben diversos grados de acrecentamiento de las normas ideales. El supremo valor es Dios: acto puro y actualidad suprema. A mayor actualidad, mayor valor; a mayor potencialidad menor valor.

Geyser concibe los valores como relaciones u ordenaciones reales que el hombre descubre cuando sus naturales facultades cognoscitivas penetran en la complicada trama del mundo real. La raíz fundamental del deber y de la buena o mala conducta hay que buscarla relacionando la conducta del hombre con aquel comportamiento que su razón le muestre como recta y racionalmente ordenado. *El valor puede ser concebido como esencia o como existencia. Como esencia es una cualidad o determinación de un objeto sustantivo con los caracteres de polaridad, diversidad específica y rango jerárquico. "Valor –define Linares Herrera– es aquella peculiar situación o aspecto del ser, que consiste en el sentido de importancia, notoriedad, dignidad o jerarquía que le sobreviene a efectos de su ajustamiento a la ley o principio de finalidad que satura todos los ámbitos del ser".* La clave del valor está en su ordenación teleológica residente en su propia naturaleza. Pero estamos ante una situación ontológica que no rebasa los dominios del ser. Situación que consiste en la relación entre el estado efectivo de un ser y la norma ideal inmanente que se contiene en su propia contextura o esencia. La potencialidad de perfección sirve de modelo ontológico.

Frente a las actitudes del psicologismo, formalismo y autonomismo del valor, es preciso orientarnos hacia una concepción metafísica. El valor tiene que incluirse en la estructura óntica del ser, no en un mundo etéreo de esencias alógicas, sino que tiene su soporte en el mundo real. Trátase de una manifestación activa del ser, de una ordenación del ente fundada teleológicamente.

Aunque Santo Tomás de Aquino no haya desarrollado explícitamente una filosofía de los valores, hay en sus obras elementos suficientes para estructurar una axiología (la cuestión 5a. de la primera parte de la *Summa Theologica* que se titula *De Bono*, las "Quaestiones Disputatae de Veritate", el opúsculo *De Pulchro)*. Un tomista mexicano, el Dr. Oswaldo Robles, encuentra en la noción tomista de bien *adecuado* un sinónimo preciso del valor. "El valor –nos dice– es una *relación entre el ente en acto y la tendencia natural:* el valor es *a priori* porque la relación es *a priori,* es decir, fundada en la esencialidad del ser en acto y en la esencialidad de la tendencia natural, o para hablar en lenguaje escolástico, en la formalidad actual del ente y en la formalidad actual de la tendencia natural". En una posición realista, no sería el valor fundamento del bien, sino a la inversa; el bien, el fundamento del valor. Dentro de la misma escuela, Paul Siwek expresa que valor es aquello "que corresponde a la finalidad intrínseca del ser". Y habrá tantas clases de valores como grados de finalidad intrínseca. El "tipo ideal" de la naturaleza de un ser servirá, en todo caso, para graduar el valor de su desenvolvimiento. Pero obsérvese que solamente el ser puede complementar o perfeccionar a otro ser. El valor puro y simple "no puede encontrarse sino en el Dios de la filosofía y tiene de particular que solamente aquí la razón formal del valor coincide con el sujeto portador del mismo".

Sobre estas bases es posible airear y dar nueva vida a la filosofía fenomenológica de los valores, para que cese de ser un capítulo cerrado en la historia de la filosofía.

3. EMPIRISMO LÓGICO

Dentro del empirismo lógico, llamado también positivismo lógico o neopositivismo, podemos incluir a Bertrand Rusell, Ludwing Wittgenstein, el Círculo de Viena (integrado por Mortiz Schlick, Philipp Franck, Otto Neurath, Hans Hahn, Rudolf Carnap, R. Von Mises, K. Menger, y F. Kaufmann, para no citar sino a los principales) y la Sociedad de Filosofía Científica, dirigida por Hans Reichenbach, en Berlín, que agrupaba, entre otros, a Paul Oppenheim, Karl Kempel y Wolfang Kohler. Caracterízase, esta corriente, por un rígido empirismo, por una transposición del método de la matemática y de las ciencias naturales al resto del saber y por una ceguera frente a la metafísica. Elaborar una teoría metódica del lenguaje

científico es la única tarea que corresponde a la filosofía, según el empirismo lógico. Lo que hasta ahora se ha venido llamando filosofía, es –para el neopositivismo– pura expresión sin contenido cognoscitivo. "Las proposiciones metafísicas –dice Carnap no son verdaderas ni falsas pues no afirman nada: no contienen ni conocimiento ni error pues están completamente fuera del campo de conocimiento, de la teoría, fuera de toda discusión de verdad o falsedad. (4) Para los empiristas, una proposición cualquiera tiene sentido solamente si conocemos el modo de verificarla. Pero es precisamente con este concepto de verificación donde los empiristas lógicos han tenido serios tropiezos. En un principio, aseguraban que lo verificable era lo referible a hechos patentes de la experiencia inmediata. Pero como este criterio conducía, inevitablemente, a un solipsismo metodológico que negaba las proposiciones de toda ciencia, hubo que abandonarlo, para instaurar, en su lugar, una distinción que pretendía salvar las dificultades: verificación efectiva y verificación en principio, por una parte, y sentidos "débil" y "fuerte" de verificación por otra parte. Algunos empiristas quieren cambiar, hoy en día, el concepto de verificación por el de confirmación, claro índice de la inseguridad que se padece en la materia. Cuando por medio de nuestros sentidos o de aparatos *ad hoc* podemos comprobar la verdad o la falsedad de una proposición, estamos en el caso de la verificación efectiva. Si no se puede decidir prácticamente sobre la verdad o la falsedad de una proposición, pero advertimos la posibilidad de efectuarla, estamos frente a un caso de verificación en principio. Por último, el sentido "fuerte" de las proposiciones verificables, se caracteriza porque su verdad puede ser establecida en la experiencia de modo concluyente, mientras que el sentido "débil" acusa únicamente un cierto grado de probabilidad.

Según el empirismo lógico hay dos tipos fundamentales de oraciones: las sintácticas, que se refieren tan sólo al lenguaje, y las objetivas, empleadas por las ciencias empíricas, siempre que afirman hechos particulares o generales. Las oraciones pseudo-objetivas o cuasi-sintácticas, que se asemejan a las oraciones objetivas por su forma y las sintácticas por su contenido, son la causa de todas las disputas equívocas.

Después de reconocer la positiva aportación del empirismo lógico al pensamiento del siglo XX, con la logística y la semántica que aclaran el sentido de innumerables problemas y contribuyen a evitar ambigüedades terminológicas, es preciso apuntar, en apretado resumen, las principales críticas que se han dirigido al empirismo lógico o neopositivismo desde diversos sectores de la filosofía contemporánea: 1. Reducir toda posible experiencia a la experiencia de la ciencia natural, es empobrecer, innecesariamente, el campo del conocimiento; 2. Escamotear el verdadero problema del conocimiento –relación de las ideas con los objetos– no es resolverlo; 3. Eliminar los problemas filosóficos, para adherirse en forma dogmática a alguna de las soluciones tradicionales del pensamiento, es volver a la filosofía aunque de modo torpe e inconsciente; 4. Del hecho de que las condiciones para el sentido de las proposiciones de la ciencia empírica no puedan aplicarse a enunciados de otra naturaleza, no se deriva que estos últimos carezcan, en absoluto, de todo sentido; 5. Convertir la primitiva verificabilidad directa en una compulsa de grados de probabilidad, significa amenguar notablemente, cuando no acabar, con la fuerza del argumento antimetafísico; 6. Confundir la verdad con un criterio de verdad y repudiar en su totalidad el problema de la verdad, para salvar dicha confusión, es algo injustificable ante la razón, como también lo es el construir un lenguaje, con reglas convencionales de sintaxis, y negar sentido a todo lenguaje que viole dichas reglas, olvidándose de su carácter convencional; 7. La propia teoría de la verificación no es verificable. De aplicar el criterio de los empiristas lógicos habría que concluir diciendo que la citada teoría de la verificación, por ser inverificable, carece de sentido; 8. Decir que un juicio de valor es una forma disfrazada de imperativo o norma, sin probar el aserto, es caer en afirmación gratuita y es ignorar que las normas mismas, para tener validez, se apoyan en juicios de valor; 9. "Que el conocimiento científico, en el sentido estricto definido por el uso riguroso de la lógica matemática, comprenda y resuelva en sí mismo toda otra investigación y, por tanto, toda actitud y todo comportamiento del hombre, es una tesis admitida tácitamente, pero no demostrada por Rusell"; 10. Pensar –como piensa Rusell que la lógica matemática posee una verdad absoluta y una certeza infalibe, contradice el carácter convencional que atribuye el mismo autor a los fundamentos de esa lógica (5).

4. NUEVA ONTOLOGÍA

Acaso sean las filosofías del ser o filosofías metafísicas las más poderosas corrientes, aunque no diré la más popular, del pensamiento filosófico de nuestros días. Sírvanme, como muestras ilustres, la metafísica de Alfred North Whitehead y la ontología de Nicolai Hartmann. Los términos metafísica y ontología se usan, a menudo, indistintamente, por más que cabría emplear el nombre de *ontología* para el *estudio de los entes en cuanto entes*, reservando el nombre de *metafísica* para la *investigación del ser que engloba a todos los entes, que subyace a todos ellos y hace de ellos lo que son*. Preciso es advertir, no

obstante, que esta separación abstracta no opera, estrictamente, en los casos concretos.

La realidad, para Whitehead, es proceso, actividad y cambio. La realidad, dinámica y fluyente, tiene un carácter unitario y orgánico. El proceso cósmico, dominado por la finalidad, se extiende sobre un escenario de espacio y tiempo. La inestabilidad de los estados del universo, que implica la creación, es devenir de entidades actuales. ¿Y qué es una entidad actual? Whitehead nos responde: Un corte en la creatividad universal. "Todas las razones últimas están dadas en términos de tendencia y valores". "La posición de la vida en la naturaleza es –para el filósofo de Ramsgate– el problema capital de la filosofía y de la ciencia". Caracterízase la vida por la absoluta auto-experiencia, la actividad creadora y la finalidad. El mundo y el alma coexisten en una mutua inmanencia: en tanto percibido, el mundo está inmerso en el alma, por así decirlo; pero el alma, a su vez, forma parte del mundo. La teodicea whiteheadiana es la parte débil de la obra. Se nota en ella la ausencia no ya de lógica, sino de sentido común. Dios es, en un aspecto (naturaleza primordial), inmutable, atemporal, infinito y acabado, aunque algo muerto; y en otro aspecto (naturaleza consecuente), Dios es una descripción del mundo y su naturaleza está enriqueciéndose constantemente gracias a la captación de nuevos elementos en un eterno torbellino. Dios, además es, a la vez, inmanente y trascendente y se encuentra en lucha contra el mal, que es algo positivo.

Nicolai Hartmann, uno de los más profundos y fecundos filósofos del siglo XX, opone a la actitud sistemática, que construye un todo conceptual partiendo de una concepción preconcebida del mundo y resolviendo "desde arriba" los problemas particulares, la actitud problemática, que progresa paulatinamente en las cuestiones filosóficas mediante la investigación analítica, no dejando subsistir sino lo verificable.

Fino en el análisis, claro en la exposición y penetrante en sus investigaciones, Nicolai Hartmann, enemigo teórico de los sistemas, es un gran sistemático que ha sucumbido ante la belleza de lo bien construido. Sus filósofos predilectos: Platón, Kant y Hegel, son también, pensadores sistemáticos.

La investigación filosófica –según Hartmann– tiene tres estadios:

1. Fenomenología (mostración de la realidad); 2. Aporética (alumbramiento de los problemas que surgen de los fenómenos mismos); 3. Teoría (solución de las aporías). Por la fenomenología se hace patente el hecho del conocimiento como una relación trascendente que supera la conciencia. Mantener bien firme la distinción entre las diversas esferas del ser, es una de las preocupaciones primordiales de la ontología crítica hartmanniana. La realidad, con su sola presencia, se justifica a sí misma; siendo efectiva, es posible y necesaria. Pero el mundo está estratificado, evidentemente, en una serie de planos que impiden toda concepción unitaria del tipo de la evolutiva. Entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, entre la naturaleza orgánica y la psíquica, entre la naturaleza psíquica y el ser espiritual, hay inocultables cesuras y radicales diferencias. Existen no obstante, categorías fundamentales que pertenecen a todos los planos del ser. En las más altas categorías reaparecen las más bajas, pero no viceversa (ley del retorno); hay un nuevo momento categorial, en todo plano del ser, que no es posible confundir con los elementos más bajos *(ley de Novum);* en el paso de los planos más bajos a los planos más altos no hay graduación (ley de la distancia de los planos). Podemos preguntarnos si las fundamentales estructuras fenomenológicas que el análisis reveló, condujeron al antiguo profesor de la Universidad de Marburgo y Berlín, a enraizar esas estructuras en el ser. Más ontológico que metafísico, Nicolai Hartmann adoptó el viejo y superado concepto de la materia física, considerando al ser –observa Abbagnano– "como un todo compacto e indiferente, en el condicionamiento recíproco de sus planos y en la interna determinación de cada uno de ellos" (6). Por su consistente teoría del conocimiento, por su implacable polémica contra el idealismo gnoseológico y por la riqueza de temas y de problemas que ha suscitado con su especulación, Hartmann, vinculado a la parte más viva y actual de la ontología de nuestro tiempo, se ha convertido ya –así lo pienso yo por lo menos– en un clásico.

Dentro de la dirección metafísica, poco conocida del público en general por su rigor académico y por su alto nivel intelectual, habría que destacar el neotomismo, el neoagustinismo, el espiritualismo cristiano en Italia y la *philosophie de l'espirit* en Francia. Corrientes todas ellas de un extraordinario vigor en nuestro siglo, por más que se salgan –desde el punto de vista de su génesis y de su proyección en el tiempo– de nuestro siglo.

5. VITALISMO E HISTORICISMO

En el último tercio del siglo XIX y a principios del XX, aparece, en reacción contra el positivismo y el idealismo, la corriente vitalista que centra su meditación filosófica en el tema de la vida. Whilhelm Dilthey, Henri Bergson y José Ortega y Gasset nos ofrecen, más que sistemas acabados, un valioso conjunto de geniales atisbos y de finas reflexiones en torno a la vida humana como centro, medio y fin de filosofar.

Guillermo Dilthey ve en la historia la sustancia del hombre. "Que sea el hombre sólo se lo dice su historia". No hay un modo de ser variable, permanentemente, porque no hay naturaleza humana, sino inmersión en el tiempo, historicidad. El hombre no tiene historia sino que es historia. La filosofía será, en consecuencia, análisis descriptivo y comprensivo de la vida humana, interpretación histórica. Y esta hermenéutica tendrá que comenzar por aplicarse al momento actual de la evolución histórica. La vida forja desde cada hombre su propia cosmovisión. La filosofía de Dilthey culminará en el repertorio histórico de las cosmovisiones. El historicismo diltheyano no parece advertir, pese a sus finos análisis sobre la vida humana, que la historia es historia de una naturaleza. Sin estructura permanente del hombre, sin una naturaleza, ¿cómo historiar lo historiado?

Enrique Bergson distingue, con decidida energía, un conocimiento científico-conceptual de un conocimiento filosófico-intuitivo. El conocimiento científico capta lo muerto, lo espacial, lo material, lo exterior; está dirigido hacia la práctica útil. Pero la realidad vital es algo que fluye, que se hace, que se convierte continuamente en otra cosa. Tal es el caso del yo que acumula su pasado y anticipa su futuro, sin ser nada rígido, estático, hecho de una vez para siempre. Porque la realidad, y hasta Dios mismo, es movimiento incesante, acción, libertad, evolución creadora, en suma; Henri Bergson postula la intuición como método del filosofar personal y la imagen y la metáfora como vehículo de comunicación. Más que una filosofía, el pensador hebreo francés nos presenta un valioso conjunto de observaciones sobre el proceso vital, que pretende inútilmente tragarse el resto del cosmos y de vivencias sobre la duración real. Su irracionalismo, su anti-intelectualismo de fondo, le impidió arribar a un saber riguroso y objetivo que siempre ha sido a base de conceptos.

José Ortega y Gasset arranca desde su punto de vista individual, porque otra cosa le parecería un artificio. "El hecho radical, el hecho de todos los hechos –escribe Ortega– es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida y que en ésta tiene su raíz y su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. Se vive aquí y ahora. La vida es absoluta actualidad". (7) Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde mi pupila está, no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. Y piensa Ortega que la perspectiva –uno de los componentes de la realidad– no deforma el mundo, sino que lo organiza. El imperio de la razón pura ha cesado. Entramos ahora a la era de la razón vital. Porque la razón es, debe ser, tan sólo una forma y función de la vida. "El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo". Porque somos herederos, es preciso, para comprender algo humano, personal o colectivo, contar una historia. Y la historia tiene, en las generaciones, su estructura precisa.

Reducir todo a términos de vida humana, como lo hace el brillante filósofo matritense, es recaer en idealismo. Fuera de nuestro conocimiento y aun en posible desacuerdo con él, existe un mundo de entes y de valores. Si todas las filosofías son meras perspectivas –sin nada absoluto– entonces también será una mera perspectiva la teoría orteguiana del perspectivismo, sin derecho para imponernos sus conclusiones. Definir la vida ya no como el punto de arranque, sino como valor supremo, es el error esencial de todo vitalismo. La vida de cada cual es un elemento parcial y subordinado de la realidad. Como torrente de ciega energía carece de sentido por ausencia teleológica. Sólo al servicio de un valor que la incite y la guíe, cobra la vida contenido y plenitud. Tal vez el destino de Ortega haya sido el de un gran "culturalista" siempre atento a la última teoría científica europea o al libro inquietante recién salido a la luz pública. Con una prosa delicadamente musical, cargada de relumbres poéticos, supo siempre apuntar una corrección, un nuevo punto de vista, una precisión complementaria, una contrastación, o un primoroso análisis psicológico. En sus manos, cualquier tema adquiere un gusto y un color inconfundibles.

6. EXISTENCIALISMO

El existencialismo es, a más de una filosofía, un fenómeno cultural de nuestro tiempo.

En una atmósfera de fracasos, de desilusiones, de frustraciones en la función de dirigir el mundo, de desesperación ante las continuas luchas y atropellos, de expectación de lo imprevisto... ha nacido una filosofía desvigorizada y desvirtuada, es verdad, pero también auténticamente preocupada de la libertad, de la responsabilidad, de la existencia cotidiana y del hombre concreto. El existencialismo se ha encarnizado, despiadadamente, en la finitud del hombre. Pretende tener como punto de partida la experiencia concreta de la vida de cada cual para descubrir y tocar el ser mismo. Por vía de conciencia se quiere desembocar en la patencia del ser. Pero no se acaba de precisar las palabras, de definir, de concluir. La desconfianza, la ambigüedad, la indecisión y la ausencia de un claro sistema doctrinario han presidido, hasta

ahora, la marcha del existencialismo. Su estilo y su tendencia, en cambio, presentan nítidos contornos.

Se ha hablado de existencialismo abierto y de existencialismo cerrado, de existencialismo cristiano y de existencialismo ateo.

El existencialismo abierto o cristiano parte del hombre integral con su espíritu y su liga con la trascendencia, usa del método fenomenológico pero deja abierta la puerta a la trascendencia metafísica. Marcel, Wust y Jaspers –aunque este último imperfectamente– son representantes de esta actitud.

Una atmósfera de cansancio, de desconfianza y de pesimismo no es, precisamente, la atmósfera adecuada para hacer filosofía. Resulta explicable la angustia de un hombre concreto de la posguerra, pero resulta injustificable que contamine la filosofía con su personal nihilismo. El desahogo de los instintos vitales, en nombre de una espontaneidad gratuita, no es, en rigor, una actitud propiamente filosófica. Con un drama de la existencia se puede confeccionar una pieza de teatro pero no se puede tejer el drama de la existencia. Casi todos los existencialistas contemporáneos pretenden universalizar sus vivencias personales. El resultado, más que una filosofía, es un testimonio singular.

Negar los méritos del existencialismo es una torpeza inexcusable. En el haber del existencialismo estará siempre el haber llevado al primer plano al hombre concreto, con la intimidad de su conciencia, con su finitud, con su temporalidad, con su angustia. El hegelianismo que lo resolvía todo pero que se olvidaba de la persona humana, los ejercicios escolares en torno a bizantinismos han sido justamente relegados ante el hondo problema del hombre de carne y hueso y ante la acuciante crisis que vive en el mundo contemporáneo. Como reacción en contra de estas posiciones agotadas, el existencialismo ha sido mucho más afortunado que como doctrina.

El existencialismo ha declarado una guerra a muerte a todo sistema, olvidando que una filosofía no tiene un sistema, sino que es sistema. Pese a su denodada crítica, el existencialismo ha terminado, a la postre, por constituirse en sistema.

Una fenomenología puramente descriptiva de la realidad humana no es, ni mucho menos, una ontología. En este sentido, Michele Federico Sciacca ha podido decir que el existencialismo, más que una filosofía, es una filosofía fallida. Y que su problemática, y su conjunto de agudas observaciones psicológicas, han quedado propiamente sin ulterior elaboración filosófica.

No todo es reducible a momentos existenciales. Si así fuera ya no podría hablarse de esencias, de objetos ideales y de valores objetivos. Tampoco cabría hablar de lógica, de ética, de religión, de estética o de ciencia. Todo se diluiría en una serie de duraciones existenciales. El devenir tragaría al ser y a la metafísica, para quedar al final perdida la existencia misma. De tanto demudar a la existencia, ésta se ha revelado como evaporación frente a la nada.

Salvo el caso de los existencialistas cristianos, los demás se cierran a la trascendencia encerrándose en un inmanentismo sin soportes y sin atmósfera respirable.

No es posible quedarnos con las solas existencias sin remontarnos al sentido o razón de ellas mismas, a lo que las constituye en determinado tipo de ser: las esencias. La mera existencia –asegura y con razón el Dr. Sabino Alfonso-Fueyo– no puede filosofar. Si el existencialismo puro se atuviera a la pura facticidad ¿qué nos podría decir? Filosofía es reflexión humana, búsqueda de razones y principios supremos. La existencia pura de los existencialistas, en cambio, es... ausencia de razón. ¿Cómo poder hablar, entonces de una filosofía existencial?

Hasta ahora el existencialismo ha sido, más que una metafísica, una metodología. Lo que tiene de doctrina se ha quedado en un neoempirismo nominalista. Los acuciantes antropológicos que manejan –con ademán romántico y terminología sibilina– los podemos reconocer, casi todos, en la temática religiosa del cristianismo. Lo malo del caso es que el existencialismo se ha quedado, la mayoría de las veces, en puras descripciones fenomenológicas sin "transponer sistemáticamente en el plano nocional –afirma el catedrático de filosofía Ramón Roquer– los resultados de sus exploraciones". Es tiempo ya de decirlo, el antiintelectualismo radical de que ha hecho gala el existencialismo ha sido causa de su último fracaso.

El existencialismo se encarniza con la finitud humana y se complace, hasta la exasperación, con el lado sombrío de la existencia. Falta –y no me refiero aquí a los existencialistas cristianos– el lado luminoso de la existencia, la forma estructural de la esperanza.

Tal vez nadie haya visto con mayor profundidad los límites del existencialismo que Otto F. Ballnow. De su libro *Filosofía de la existencia*, dedica su último capítulo (XIV. Los límites de la filosofía de la existencia) a señalar las limitaciones del existencialismo contemporáneo. En gracia la brevedad, nos permitimos resumirlas en la siguiente forma:

1. Como filosofía total es la expresión de una situación de crisis histórica pasajera.
2. Todo verdadero valor y verdadero sentido se pierden necesariamente en un mundo reducido a la existencia como la formal relación de liberarse, lo manejable *(Zunhandenen)* y lo que está a los ojos *(Vorhandenen)*, es decir lo determinado deficientemente.

3. Falta el punto de arranque para una filosofía de la naturaleza orgánica, puesto que ésta se distingue, porque sólo puede ser comprendida desde un apropiado centro.
4. Falta también todo el mundo espiritual del hombre en la cultura y la historia, con sus diferentes articulaciones.
5. No se ofrece el punto de partida para comprender adecuadamente toda la múltiple esfera de los contenidos en la vida psíquica, que Hegel designaba como "espíritu subjetivo".
6. Del lado ético, el *engagement* incondicionado de la actitud existencialista degenera en un vacuo aventurerismo que busca el peligro y lucha sólo por el goce de jugar a la sensación, y aun en ella se queda indiferente.
7. El hombre desilusionado y sacudido en todas las relaciones objetivas que le soportan es rechazado a la soledad de su existencia individual. Desde este punto de vista se pierde toda la realidad del mundo circundante.

El existencialismo reduce las diversas categorías tradicionales –acto y potencia, causa eficiente y final, causa formal y material, etc.– a una sola categoría: lo continuo, lo uniforme. En el eterno fluir de las cosas, forma y materia se funden en tensión continua; esencia y existencia se diluyen en la confusión del "existencial" puro. ¿No será preciso que el existencialismo adopte un sentido concreto sustancial y abandone esa filosofía de la existencia puramente formal para que cese el peligro de caer en un aventurerismo irresponsable?

No se puede negar el mérito de los existencialistas, consistente en ese esfuerzo por encontrar en la existencia valores que reintegran al hombre a su libertad más auténtica. Nicolás Abbagnano, por ejemplo, ha visto certeramente que "los problemas de la filosofía conciernen verdaderamente al ser del hombre, y no del hombre en general, sino de cada hombre, en la concreción de su existir, y son apelaciones o llamamientos que se le dirigen para que se ponga en claro consigo mismo, asuma sus responsabilidades y tome sus decisiones" (8). Son aspectos positivos del existencialismo: 1. autentificación de los problemas filosóficos, es decir, "el esfuerzo de recogerse y poseerse en aquel aspecto fundamental de su ser al que se refiere el problema" (Abbagnano); 2. El sentido de la filosofía como compromiso estrictamente personal; 3. El reconocimiento del ligamen que nos ata a los otros, con los cuales coexistimos; 4. El reconocimiento de la muerte como riesgo ineliminable que me incita a la fidelidad conmigo mismo; 5. La búsqueda de un completamiento, de una estabilidad que falta al hombre.

Se ha dicho que la posibilidad es la categoría fundamental de lo humano. Es cierto que la vida del hombre no viene hecha, sino que se va haciendo. Pero no es menos cierto que la vida humana no puede reducirse a mero proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser. La posibilidad es posibilidad de un ser actual.

Reconozcamos que los existencialistas han llevado la atención a muchos problemas humanos que no se habían estudiado debidamente. Pero rechacemos un concepto del hombre que se reduce a movilidad pura, porque esta movilidad se sostiene y se transporta en una sui-ipsidad: en el ser persona del hombre que permanece, desde la infancia hasta la muerte, uno mismo a través de las mil vicisitudes.

7. ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo surge, como tendencia o escuela filosófica, en el crepúsculo del existencialismo. Algo hay de moda en este nuevo movimiento. Fuera de Francia, no ha logrado gran número de adeptos ni mayor difusión. El estructuralismo carece, por ahora, de grandes figuras filosóficas. Nace con Claude Lévi-Strauss (un antropólogo) y con Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althusser, Michel Foucault. Entre los estructuralistas existen diferencias notables por lo que respecta a formación y líneas filosóficas.

La revolución operada en lingüística, ante todo en la fonología de Trubetzkoy y Jakobson, así como en los estudios de lingüística estructural (Bloomfield, Harris, etc.) que sirven de punto de partida para una meditación filosófica. Lévi-Strauss había advertido a Georges Charbonnier que "todo problema es problema de lenguaje" y que "la verdadera cuestión es el lenguaje" (9). No obstante, la antropología cultural no se limita a copiar la lingüística y la fonología estructurales. Porque no es lo mismo "un sistema de apelativos" que "un sistema de actitudes". El estudio de Lévi-Strauss no es diacrónico e histórico, aunque no se rechaza la importancia relativa de estos factores; tampoco se trata de estudiar un estado "presente" o "instantáneo". Los elementos diacrónicos pueden integrarse sincrónicamente en estructuras, sin admitir su carácter primordial o condicionante. La razón dialéctica es tan sólo una extensión de la razón analítica. Marx y Freud le sirven a Lévi-Strauss como importantes precedentes de su investigación estructural. Jacques Lacan habla de un psicoanálisis estructural y Louis Althusser desarrolla estructuralmente el pensamiento marxista de las relaciones económicas y de las infraestructuras.

Estructura indica el plan según el cual se construye el objeto. En este sentido, estructura es sinónimo de organización, arreglo y disposición. El estructuralismo como teoría, como método trata de poner en relación lo que se convertirá en las partes de un todo postulado previamente Pero, ¿podemos saber dónde y cómo detenernos? Para totalizar es preciso conocer los elementos separables. El método estructuralista es analítico y totalizador, reconoce conjuntos organizados, diferencias en una relación común según la cual se definen. La popularidad de la organización supone un arte combinatorio. Es preciso comprender el vínculo que sostiene la totalidad. "La totalización no es confusión de las diferencias o repetición de lo mismo, sino articulación de totalidades parciales y sucesivas" (10). "Podemos insistir sobre el factor dinámico, productivo, que está ligado a la filosofía de las estructuras. En la ciencia como en el arte el diálogo entre el espíritu y la realidad implica una laguna inicial que se colma mediante la invención de los modelos y de los campos de operaciones. No se puede suponer que el pensamiento refleje una experiencia totalmente constituida, ni que disponga con pleno derecho de las formas que hacen a la experiencia posible o válida. Sería una imagen muy pasiva o muy teórica de la vida de la mente" (11). "Sólo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones: que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estudio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas diferentes" (12). Hemos traído a colación estos tres textos de Poullion, de Mouloud y de Lévi-Strauss para mostrar cómo, a pesar de las diferencias de formación y de línea, puede hablarse de un comun denominador en el estructuralismo.

Nuestro tiempo requiere, imperativamente, la síntesis de historia (historicismo) y estructura (estructuralismo). La realidad desborda a toda estructura, a todo sistema preconcebido. Pero ¿cómo decir que el hombre no tiene naturaleza, sino historia? Sin una estructura permanente del hombre, sin mengua de su historicidad, ¿cómo historiar lo historiado?

Al acercarnos personalmente a las principales corrientes filosóficas no hemos podido dispensarnos de contrastarlas con la verdad, con nuestra verdad. Hacer apología de los errores o callar verdades, cuando éstas vienen al caso, es carecer de honestidad intelectual y traicionar a la inteligencia. He querido, en el examen crítico de las más destacadas doctrinas filosóficas de nuestro tiempo, cumplir con el deber que impone "la responsabilidad de la voz"... Cargo con la responsabilidad personal de mis objeciones a la obra de egregios filósofos contemporáneos, dichas por lo demás, con todo respeto y haciéndoles toda la mesura. Vivimos, por fortuna para ustedes y para mí, en un mundo libre que posibilita el diálogo en el cual el filósofo habla "como hombre a otros hombres, sin la pretensión de enseñar o dirigir, sino sólo con aquella mucho más modesta y fundada, de poner a disposición de los demás, para que eventualmente se sirvan de ellos, ciertos esclarecimientos sobre las experiencias humanas fundamentales, que él mismo en gran parte, debe a la obra y al trabajo de los demás" (Abbagnano). Ciencia comprometedora de la realidad entera, la filosofía avizora la verdad que la trasciende y la guía. Es en esta verdad del ser, precisamente, en la que alumbra sus explicaciones fundamentales. Si la filosofía es la forma más alta de la experiencia humana totalmente racionalizada, filosofía y vida son, en el fondo, una misma cosa. Quienes se creen emancipados de cualquier filosofía, menospreciando el rigor de la disciplina y las aportaciones de sus más ilustres representantes, no pasan de ser –al fin animales racionales– "filosofillos" diletantes, constructores de vanas especulaciones que –dicho sea con implacable sinceridad– salen sobrando. Hoy como ayer –y acaso la circunstancia de este siglo sea más apremiante que la de los siglos pasados– el imperativo socrático: *gnosce te ipsum* conserva toda su vigencia. Así lo pensamos, por lo menos, quienes entendemos la filosofía como un imprescindible menester de ubicación y de autoposesión.

BIBLIOGRAFÍA

(1) Max Scheler. *Ética*. Revista de Occidente, traducción Castellana de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid.

(2) Eduardo García Maynez. *Ética,* Editorial Porrúa, México, 1935, pág. 225.

(3) Jaime Vélez Sáenz. *Ponencia sobre la ontología de los valores*, V Congreso Interamericano de Filosofía, Washington, julio, 1957.

(4) Rudolf Carnap. *Philosophy and logical syntax*, London, Kegan Paul, 1935, pág. 29.

(5) Véase Risieri Frondizi. *El punto de partida del filosofar,* Editorial Losada, y *¿Qué son los valores?,* Brevario del Fondo de Cultura Económica de Nicolás Abbagnano. *Historia de la filosofía*, tomo tercero, Montaner y Simón, Editorial Barcelona; Juan Carlos Torchia Estrada. *La Filosofía del siglo* XX, Editorial Atlántida, Colección Oro, Buenos Aires; Michele Federico Sciacca. *La filosofía, hoy*, Editorial Miracle, Barcelona.

(6) Nicolas Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, tomo tercero, Editorial, Barcelona, pág. 473.

(7) José Ortega y Gasset. *Introducción a las Obras Completas*, tercera edición, página IX. El mundo es perspectiva. "Cada vida es un punto de vista sobre el universo", O.C. t III, páginas 109-200, *El tema de nuestro tiempo.*

(8) Nicolas Abbagnano. *Introducción al existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, pág. 7.

(9) Georges Charbonnier. *Entre-tiens avec, Claude Lévi-Strauss*, París, 1961, págs. 157 y 160.

(10) "Un ensayo o definición". Jean Poiullon, en el libro en colaboración *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, pág. 81.

(11) "Reflexiones sobre el problema de las estructuras", Noel Mouloud, en el volumen en colaboración *Estructuralismo*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, pág. 23.

(12) Claude Lévi-Strauss. *Elogio de la antropología*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, págs. 33-34.

Apéndice 2

ANÁLISIS CRÍTICO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO E HISTÓRICO

SUMARIO

1. El materialismo dialéctico. 2. Leyes del movimiento dialéctico y praxis. 3. El materialismo histórico. 4. Crítica al materialismo dialéctico e histórico. 5. La filosofía materialística y dialéctica del derecho. 6. Crítica a la filosofía marxista del derecho y del Estado 7. El neomarxismo europeo. 8. Los efectos de la *Perestroika* en el comunismo europeo.

1. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Carlos Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895) superan al resto de los hegelianos de izquierda en precisión conceptual, coherencia metodológica y erudición histórica. Y sin embargo, esta teoría es –como alguna vez lo advirtió Stammler– "deficiente y superficial". Me propongo exponer y criticar el materialismo dialéctico, el materialismo histórico y la filosofía jurídica y política del marxismo-leninismo.

Hegel y Feuerbach influyen, decisivamente, en el pensamiento de Marx. De Hegel hereda Marx el principio fundamental de la unidad del espíritu y de la realidad. De Feuerbach proviene el apartamiento total de la esfera de lo ideal. En materia socioeconómica, Marx acepta dogmáticamente las principales tesis del liberal David Ricardo. Engels colabora estrechamente con Marx para sintetizar la dialéctica hegeliana y el materialismo científico de Vogt, Moleschott y Büchner. Los comunistas rusos Plechanov, Lenin, Stalin, Konstantinov, Rosental, Mitin, etc., completan y modifican –a su modo– la síntesis de Marx y de Engels. El *corpus* ruso de la filosofía marxista oficial se encuentra plasmado en tres obras fundamentales: *Osnovi marksistikoi filosofii* (Moscú, 1958) *(Fundamentos de la filosofía marxista), Osnovi marksisma-leninisma* (Moscú, 1960) *(Fundamentos del marxismo-leninismo)* y *Kartkii filosofskii slovar* (Moscú, 1955) *(Breve diccionario filosófico)*. No han faltado marxólogos que afirmen que en esas obras no está expresada la verdadera filosofía marxista. Procuramos atenernos a los textos de Marx y de Engels, aunque hagamos en algunas ocasiones referencias al marxismo soviético.

Marx y Engels no pretenden contemplar la realidad desinteresadamente. La filosofía es pauta o guía para la acción. Naturaleza, sociedad y pensamiento del hombre se hallan subordinados a leyes universales. El marxismo presenta 5 características notables: 1) *Realismo*, en cuanto la mente reproduce, refleja y fotografía cosas independientes del conocimiento; 2) *Racionalismo*, en cuanto todo lo real resulta cognoscible por la razón –sin posible sitio para el misterio–, con la certeza de poseer la verdad absoluta; 3) *Materialismo*, en cuanto el mundo o naturaleza material es lo único que existe; 4) *Infinitismo*, en cuanto el mundo es infinito (infinitismo mundanal equivale a ateísmo); 5) *Epifenomenismo*, en cuanto que el espíritu y la conciencia se reducen a funciones o fenómenos concomitantes de la materia.

La *materia* y el *infinito* son los dos conceptos-clave del marxismo. La materia tiene diversos movimientos: local y mecánico, vital, psíquico e histórico. "La cuestión fundamental de toda filosofía, y en especial de la nueva

–asegura Engels– está en determinar la relación entre el Pensamiento y el Ser, entre el Espíritu y la Naturaleza... ¿Quién se originó primero: el Espíritu o la Materia? Esta pregunta se ha convertido en oposición a la Iglesia en esta otra: ¿Ha creado Dios el mundo, o ha existido éste desde la eternidad? Aquellos que sostenían la primacía del Espíritu sobre la Naturaleza y, por lo tanto, admitían en última instancia la creación del mundo, formaban el grupo de los idealistas; los que veían a la Naturaleza como causa primera pertenecen a diversos grupos del materialismo" (1). Engels identifica indebidamente pensamiento y espíritu, ser y naturaleza, naturaleza y materia; "o sea que el concepto de Materia se dilata de tal modo –advierte el Dr. Luis Cencillo– que viene a ser intercambiable con el de Ser, mientras que el de Ser se restringe de tal manera que no supera el nivel de lo material". (2) La relación entre pensamiento (espíritu) y ser (naturaleza-materia) se reduce –craso error– a prioridad de origen, y esta prioridad se identifica –peor aún– con el problema de la creación, sin advertir que la confusión de la prioridad con la eternidad del mundo ignora que el mundo pudo haber sido creado para la eternidad. Las identificaciones ambiguas llegan al colmo cuando se dividen a rajatabla los filósofos de todos los tiempos en: "idealistas" (comprendiendo por igual a verdaderos idealistas gnoseológicos y a espiritualistas no monistas) y "materialistas" (englobando al naturalismo epifenomenista y al realismo gnoseológico). Las simplificaciones prosiguen: se habla de metafísicos (como sinónimo de pensadores fixistas, burgueses, sean verdaderos ontólogos o existencialistas y neopositivistas) y de dialécticos (ven la conexión mutua de los fenómenos originados por el movimiento y la oposición). "Materia –dice Lenin– es una categoría filosófica para designar aquella realidad objetiva que llega al hombre a través de las sensaciones y que es reproducida por ellas, copiada, fotografiada, a la vez que existe independientemente de ellas". (3) Marx y Engels creían que la materia estaba compuesta por una multitud de átomos indivisibles. Pero la ciencia nos dice ahora que el átomo se resuelve en cargas energéticas. No podemos identificar –como lo hizo Lenin– materia y sensorialidad. Y menos aún dar un salto místico al decir: "el electrón es tan inagotable como el átomo; la naturaleza es infinita". (4) La afirmación de carácter transmaterial convierte a la materia o naturaleza en una entidad metafísica con rasgos trascendentes.

La infinitud temporal, espacial y de intensidad, tal como se entiende en los *Fundamentos de filosofía marxista*, envuelve graves contradicciones. La ilimitación –sin principio ni fin– de los procesos evolutivos no es eternidad e implica la insoslayable contradicción de que a cada etapa de cada proceso tendría que haber antecedido una serie infinita de procesos. Pero si hubiese una serie infinita de procesos anteriores nunca hubiésemos llegado a la fase actual. La infinitud espacial es un postulado no probado. No es lo mismo indefinido que infinito. Einstein presenta, en su Teoría de la Relatividad, dificultades astronómicas contra el infinito espacial. La llamada infinitud intensiva no es, rigurosamente, una infinitud, sino una inagotabilidad de partículas electrónicas.

Si la materia –como admiten los marxistas– se ha resuelto en energía, ¿por qué seguir manteniendo el dogma de la materia sensorial como única realidad monista? El materialismo dialéctico tiene en la materia –y no en el ser o la habencia– su concepto supremo y hace de la experiencia la única fuente de conocimiento. En consecuencia, resulta imposible fundamentar teóricamente la autonomía filosófica. A partir de la experiencia sólo se obtienen conocimientos empíricos con valor actual. La praxis no puede ser el criterio final para el conocimiento correcto, puesto que su adecuación o no adecuación con alguna teoría es algo que está aún por conocer. Para considerar correcto ese supuesto conocimiento sería indispensable una verificación por la praxis. Finalmente, no se llegaría a decisión alguna.

El principio físico de la conservación de la masa y la energía se refiere a procesos intramundanos. La suma de la masa y de la energía permanece constante cuando una dimensión intramundana opera sobre otra. Pero con esta aseveración no se ha dicho nada sobre la cuestión de si el mundo como totalidad tuvo o no tuvo comienzo. Suponiendo que el mundo no tuviese un comienzo temporal –como lo afirma el marxismo-leninismo–, de esta carencia no cabe deducir que no hay Dios. En rigor, los argumentos para probar la existencia de Dios no se apoyan en un comienzo temporal del mundo, sino en su contingencia, en su falta de necesidad interna, en su indiferencia frente al ser. Si el mundo puede ser pero también no ser, el mundo es modificable. Si existe algo contingente –y esto es un hecho innegable– existió siempre algo. Luego hay algo necesario.

Esta argumentación de lo contingente a lo necesario hace caso omiso de la cuestión de si el mundo tiene o no tiene un comienzo temporal.

2. LEYES DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO Y PRAXIS

La dialéctica es –para Engels– "la Ciencia de las leyes evolutivas más universales de la Naturaleza, la Sociedad Humana y el Pensamiento". (5) Consiguientemente, la dialéctica refleja el cambio universal y el nexo dinámico de todas las cosas. Rosental nos habla de seis clases de dia-

léctica, de las cuales tres pertenecen al materialismo dialéctico: 1) El conocimiento y sus leyes: dialéctica general; 2) Dialéctica de las superestructuras (ciencia, moral, arte, derecho, estado, religión); 3) Dialéctica de las clases sociales y de la revolución (sociológica dinámica). Las leyes del materialismo dialéctico fueron reducidas a tres por Engels; Lenin cuenta dieciséis y Stalin formula cuatro. Atengámonos a la última formulación de Stalin:

1. Ley de la unidad de contrarios.
2. Ley de la mutuación de lo cuantitativo en cualitativo.
3. Ley de la necesidad.
4. Ley de la negación de la negación o de la contradicción.

La *ley de la unidad de los contrarios* divide la unidad cósmica en contrastes excluyentes pero interrelacionados. Así se piensa excluir la necesidad de un motor exterior a la materia. Los ejemplos que se aducen no son de contradicciones, sino de fases sucesivas.

La *ley de la transformación de la cuantidad en cualidad* indica un movimiento ascendente de lo simple a lo complejo, por medio de un crecimiento o disminución que llega a un punto crítico, en donde se produce una brusca transformación cualitativa. Los cambios cualitativos propician nuevos cambios cuantitativos que se resolverán en cambios cualitativos. Cantidad es la determinación más exterior en el desarrollo de las propiedades (cambios de grado).

En el sentido, el materialismo dialéctico hace "depender lo más interior y esencial de lo más exterior y accidental". Cualidad son los rasgos esenciales, estables –relativamente– y distintivos de un objeto. Estos rasgos esenciales –fenotipos– "constituyen ellos mismos la realidad profunda y auténtica de un ente, o dependen a su vez de algo más profundo e íntimo, y entonces se plantearía el problema de si esta mutación cualitativa afecta sólo al fenotipo o implica una mutación verdaderamente esencial. A esto no responde el Diamat" (Luis Cencillo). En la sociedad socialista se detiene inexplicablemente esta ley. Ya no habrá revoluciones, sino mutaciones graduales. Cabría preguntar cómo puede cesar una ley intrínseca a la realidad. Hay una escatología marxista que no encuentra justificación.

Ley de la necesidad nos viene a decir que nada –en la naturaleza o en la sociedad– ocurre al acaso. Todo se explica por leyes objetivas. La libertad queda reducida al conocimiento de las leyes necesarias y a su manipulación. Pero esto contradice al verdadero sentido de libertad que vivimos y demostramos con nuestro vivir.

La *ley de la negación de la negación* se concibe como el elemento esencial de todo cambio o evolución. No se trata de algo meramente negativo, sino de una *Aufhebung* dinámica que va negando estadios por medio de otros ulteriores ya precontenidos en los anteriores. Lo nuevo niega a lo antiguo, se reabsorbe en una síntesis, para ser –esa síntesis– nuevamente negada. De esta serie de negaciones sucesivas permanece un fondo positivo. Esta ley ya había sido advertida por los griegos y es tan vieja como la filosofía. Nada tenemos que objetar al hecho –demasiado obvio– de que en el cambio algo se suprime y algo permanece.

La dialéctica marxista es, a la par, lógica y teoría del conocimiento. El conocimiento se explica por el reflejo de la cosa, por la adecuación –fotográfica– entre cosa y mente. Consta de tres frases: a) contemplación viva, b) abstración, c) praxis. La materia es la base, y el conocimiento la supraestructura. Esta afirmación se pretende probar por la correlación entre la organización nerviosa y la perfección del conocimiento por leyes dialécticas (mutación de lo cuantitativo en lo cualitativo y negación de la negación). Lo "material" se convierte en "intelectual". ¡Curiosa alquimia que amenaza derruir la unidad monista del materialismo, aunque se diga que esta oposición sólo tiene validez en el ámbito gnoseológico! Las cosas se conocen practicándolas. La praxis es el fin del conocimiento y el único criterio de verdad. Si se gana en una revolución –como la de octubre en Rusia– ya no hacen falta justificaciones filosóficas. El absolutismo y el imperialismo –*sit pro ratione voluntas*– vuelven a surgir bajo otra cobertura. ¿Es que la praxis ha de cristalizar siempre en estructuras justas? ¿Quién garantiza que la praxis no degenera en caos, violencia, arbitrariedad, oligarquía, injusticia? Ya se habrá comprendido que de aceptarse la primacía de la praxis cae por su base toda posibilidad de una filosofía en sentido estricto. Porque filosofar siempre ha sido –y tendrá que seguir siendo– trascendencia de la praxis para reflexionar –de modo profundo e integral– sobre la misma praxis.

El marxismo pretende ser una filosofía transformadora de la realidad. "Los filósofos –afirma Marx– se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo" *(Tesis sobre Feuerbach)*. La teoría –una teoría revolucionaria– queda subordinada a la acción. Las cosas son, o, mejor aún, devienen verdaderas en función del desarrollo. Pero cabría preguntar: *¿cómo puedo saber de antemano que serán verdaderas por la praxis, si la misma praxis no se ha verificado en la praxis? La filosofía de la praxis rechaza todo tipo de apriorismo e instaura, a priori, el criterio de la praxis como suprema certeza de verdad.*

3. EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Todo lo humano –moral, derecho, arte, filosofía, religión, vida del espíritu– es mera superestructura de la realidad económica, al decir del materialismo histórico. La historia humana es, en su más íntima contextura, la historia de una lucha de clases. El Estado no es más que el instrumento de opresión de la clase dominante. Los capitalistas explotan a la clase de los asalariados porque poseen los medios de producción y porque el obrero cede el valor de uso de su trabajo a cambio de un salario menor, apenas suficiente para vivir. Esta diferencia de valor (plusvalía) ha enriquecido y sigue enriqueciendo a la clase explotadora. Alguna vez se detendrá la acumulación creciente de bienes. Los explotados llegarán a expropiar los bienes de los explotadores. Entonces se iniciará una nueva era de la humanidad. Antes habrá que pasar por una dictadura del proletariado. "Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día –aseguran Carlos Marx y Federico Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*–, es una historia de luchas de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes". (6) La moderna burguesía es producto de un largo proceso histórico. El régimen de cambio y de producción determina las transformaciones radicales. La existencia de la burguesía presupone una revolución en los instrumentos de la produción en todo el sistema económico. "La burguesía va aglutinando cada vez más los medios de producción, la propiedad y los habitantes del país. Aglomera la población, centraliza los medios de producción y concentra en manos de unos cuantos la propiedad. Este proceso tenía que conducir, por fuerza lógica, a un régimen de centralización política. Territorios antes independientes, apenas aliados, con intereses distintos distintas leyes, gobiernos autónomos y líneas aduaneras propias –escriben Marx y Engels–, se asocian y refunden en una nación única bajo un gobierno, una ley, un interés nacional de clase y una sola línea aduanera". (7) El desarrollo del proletariado es proporcional al de la burguesía. El trabajo sirve para incrementar el capital. "El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas la fluctuaciones del mercado". (8) Antes de fortificarse y consolidarse, el proletariado recorre diversas etapas: a) obreros aislados; b) obreros de una fábrica; c) obreros de una rama del trabajo. Tras esta primera etapa en que se destruyen mercancías, máquinas y fábricas para volver a la situación del obrero medieval, viene la fase en que los obreros se unen contra los burgueses, en organizaciones permanentes. Surgen, de vez en cuando, revueltas y sublevaciones. Pero la concurrencia desatada entre los propios trabajadores mina las organizaciones sindicales. La lucha de clases prosigue. "De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía no hay más que una verdaderamente revolucionaria: el proletariado". (9) Los labriegos, artesanos, pequeños industriales y pequeños comerciantes son burgueses, reaccionarios. Las leyes, la moral, la religión son para el proletariado "otros tantos prejuicios burgueses tras los que anidan otros tantos intereses de la burguesía". (10) Los proletarios no tienen nada propio que asegurar, sino destruir todos los aseguramientos y seguridades privadas. La lucha empieza por ser nacional y concluye siendo internacional. "La burguesía ve tambalearse bajo sus pies la base sobre la que produce y se apropia lo producido." Avanza, cava su fosa y cría a sus propios enterradores, Marx y Engels afirman, en tono profético: "Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables" (11).

Los comunistas –dicen los autores del *Manifiesto*– pueden "resumir su teoría en esa fórmula: abolición de la propiedad privada" (12). Trátase de convertir el capital en propiedad colectiva. Hasta ahora se le ha venido pagando al obrero lo estrictamente necesario para seguir viviendo y trabajando. El obrero vive para incrementar el capital, que es trabajo acumulado. En la sociedad comunista, por el contrario, el trabajo acumulado servirá para dilatar, fomentar y enriquecer la vida de los trabajadores. Los trabajadores no tienen patria. Al suprimir los antagonismos de clase se borrarán las hostilidades de las naciones entre sí. No hay verdades eternas, como libertad, justicia etc. "Las ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase imperante". El Estado perderá todo carácter político tan pronto como hayan desaparecido las diferencias de clase. "El poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra" (13). Marx y Engels confiesan abiertamente, que los comunistas apoyan en todas partes cuantos movimientos revolucionarios se planteen contra el régimen social y político imperante. "Sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo el orden existente" (14). Nada tienen que perder los proletarios, como no sean sus cadenas. El célebre *Manifiesto* comunista termina con una exhortación: "¡Proletarios de todos los países, uníos!"

F. V. Konstantinov afirma: "La sociedad humana es parte del mundo material, único que nos rodea. De ahí que las leyes y categorías del materialismo dialéctico tengan también vigencia en su aplicación a la

sociedad. Sin embargo, ésta representa un campo del mundo material específico, cualitativamente distinto de la naturaleza. Esto hace que dichas leyes y categorías se presenten aquí bajo una forma propia, peculiar y exclusiva de la sociedad" (15).

Las leyes a que se refiere el materialismo histórico son: a) Ley de baja tendencia al del porcentaje de beneficio; b) Ley de proletarización creciente; c) Las crisis como ley del desarrollo del capitalismo; d) La revolución emergente de la disparidad entre la evolución de las fuerzas de producción y la de las relaciones de producción.

La sustancia única del valor de toda mercancía es el trabajo. Mientras en las economías precapitalistas el trabajador obtenía la totalidad del fruto de su labor, en el régimen capitalista el patrón adquiere la fuerza de trabajo al precio de su valor y roba la plusvalía. La plusvalía marxista consiste en el excedente de valor que el obrero produce en relación a lo insumido por su manutención. La injusticia estriba en que el capitalismo adquiere la fuerza de trabajo –mercancía– para revenderla con un excedente de valor. Y esto –dice Marx– es un robo objetivo. Los capitalistas se afanan por incrementar la plusvalía mediante la prolongación de las jornadas de labor. Y cuando ello no sea posible procurará disminuir el costo de producción de la fuerza de trabajo, disminuyendo el valor de los artículos de consumo de la clase obrera. El proceso técnico y la mecanización incrementan aún más la plusvalía. En tanto que en las economías precapitalistas el artesano vendía su mercancía y compraba mercancía de otro tipo, en el régimen capitalista el patrono hace circular el capital aumentado. En el primer caso el ciclo es el siguiente: mercancía-dinero-mercancía. En el segundo caso se presenta un nuevo ciclo: dinero-mercancía-dinero. La ley de acumulación constante del capital nos indica que "cuanto más haya acumulado el capitalista, tanto más tendrá oportunidad de acumular". La masa de "capital constante" (máquinas, materias primas, etc.) aumenta mientras disminuye el "capital variable" (dedicado a los salarios) con la consiguiente desocupación de las masas más o menos numerosas de trabajadores, cuya sola presencia hace bajar, inmediatamente, los salarios. La concentración de las empresas opera en medio de la proletarización constante. Esta proletarización acarrea la disminución de la plusvalía, puesto que el capitalista invierte su haber en la adquisición de material de trabajo ("capital constante") y deja de invertir, proporcionalmente, en salarios ("capital variable"). En vano tratarán los patrones de incrementar la producción, para evitar la disminución de su beneficio. Surge el subconsumo y se presenta, ineludiblemente, la crisis económica. Estas crisis debilitan las posibilidades de resistencia del régimen capitalista. A medida que la masa de proletarios va engrosando, los "expropiadores" capitalistas se van reduciendo en número. Pero llegará el día, fatalmente, en que los zánganos–capitalistas serán expropiados en una revolución violenta y catastrófica.

4. CRÍTICA AL MATERIALISMO DIALÉCTICO E HISTÓRICO

En su más pura raíz original, el socialismo fue una justa reacción –en la segunda mitad del siglo pasado– contra los excesos del capitalismo manchesteriano. Aspiraba a aliviar las condiciones de los trabajadores explotados por un capitalismo individualista, burgués, materialista. El socialismo utópico de Fourier, Blanc y Proudhon derivó hacia el comunismo de Carlos Marx y Federico Engels. Rodbertus y Lasalle preparan el terreno al llamado "socialismo científico". Este sistema –filosófico, social, económico y político– priva al hombre, como todo totalitarismo, de su dignidad de persona humana. El hombre sólo cuenta en función de grupo, de la clase social. La utilidad y progreso de la colectividad despersonalizan radicalmente al ser humano. Al arrancarle el alma espiritual –raíz y savia de la dignidad humana–, el hombre queda reducido a título anónimo; será reconocible por algún guarismo colgado en el dorso.

Quisiera concretar las críticas al materialismo dialéctico y al materialismo histórico, sirviéndome de las observaciones críticas que he apuntado en algunas de mis obras *(Teoría del Estado, Teoría de la democracia, Ser y quehacer de la Universidad)*, aunque no limitándome a ellas:

1) El materialismo dialéctico tiene en la materia –y no en el ser ni en la habencia– su concepto supremo, y hace de la experiencia la única fuente del conocimiento. En consecuencia, resulta imposible fundamentar teóricamente la autonomía filosófica. A partir de la experiencia sólo se obtienen conocimientos empíricos con valor actual. La praxis no puede ser el criterio final para el conocimiento, sería indispensable una verificación por la praxis. Finalmente no se llegaría a decisión alguna.
2) La materia no es eterna, como lo asegura el materialismo dialéctico. El principio físico de la conservación de la masa y la energía se refiere a procesos intramundanos. La suma de la masa y la energía permanece constante cuando una dimensión intramundana opera sobre otra. Pero con esta aseveración no se ha dicho nada sobre la cuestión de si el mundo como totalidad tuvo o no tuvo comienzo. "Concluir del hecho de que masa y energía no son producibles por causas

intramundanas, que son invariables, es un evidente corto circuito lógico" (Gustav A. Wetter). Contra la teoría de la entropía –muerte por calor– la filosofía oficial de la URSS aduce la infinidad espacial del universo. Pero la infinidad espacial del universo no es más que un postulado del materialismo dialéctico. Suponiendo que el mundo no tuviese un comienzo temporal –como lo afirma el marxismo-leninismo–, de esta carencia no cabe deducir que no hay Dios. Los argumentos para probar la existencia de Dios no se apoyan en un comienzo temporal del mundo, sino en su contingencia, en su falta de necesidad interna, en su indiferencia frente al ser. El sofisma lógico es patente.

3) Si reconocemos el principio de causalidad –y el materialismo dialéctico lo reconoce–, el efecto no puede pertenecer a un orden del ser superior a la causa. La conciencia no puede provenir de la materia inorgánica y de la biología. Y nada se adelanta con hablar de "función, puesto que debe existir siempre una proporción entre el órgano y su función. En otras palabras, un órgano material no puede ejercer una función inmaterial. Hablar de la conciencia material como propiedad de la materia es una *contradictio in adjectio*. Lo afirmado en el sustantivo es negado con la función adjetiva.

4) El salto de la cantidad a la cualidad no ofrece ninguna explicación del surgimiento de la nueva cualidad. Mientras la transformación del agua en vapor se mantiene dentro del mismo orden de la materia inorgánica, la transformación del mono en hombre supone el salto a un orden superior del ser. Invocar la ley del salto de la cantidad a la cualidad para explicar el ascenso a un orden superior, entraña una violación del principio de causalidad. La ley de la unidad y lucha de los contrarios tropieza con el escollo insalvable de que no puede haber negatividad real si pensar y ser ya no son idénticos (como en Hegel). Se confunde la contradicción –un elemento positivo y su negación– con la lucha de opuestos elementos positivos (un modo de operar la causalidad).

5) Al decir que el hombre aparece cuando surge el trabajo colectivo y la formación del lenguaje, se considera al efecto como causa y a la causa como efecto.

6) Si en el mundo capitalista hay que atribuir toda la perversidad o malicia al sistema y no al capitalista individual, "el propio sistema no ha podido constituirse, en cambio, más que por efecto de una malicia anterior a él" (Jean Ives Calvez).

7) Al contrario de lo que suponen los marxistas, la vida económica es una consecuencia de la vida social. El elemento religioso, político, moral, etc. priva decididamente sobre el factor económico. Si la filosofía soviética atribuye un papel activo a la superestructura, ¿cómo escapar del llamado "idealismo"?, ¿cómo se compagina la transformación política de la URSS, que antecedió a la transformación económica, con el esquema de la base económica y de la superestructura? Si la moral está determinada por la clase ¿cómo reconocer aquellas normas morales que tuvieron y tienen validez para todas las épocas, aunque a veces no se hayan conocido y practicado perfectamente? Si el cristianismo debe su nacimiento a la necesidad del Imperio Romano de tener una religión unitaria mundial, ¿por qué fue perseguido el cristiano durante dos largos siglos? y ¿por qué el cristiano ha sobrevivido a tantas y tan diversas organizaciones del ser social: esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo soviético?

8) No hay solamente dos clases, como asegura Marx, sino diversas clases sociales con luchas y colaboraciones parciales. La conciencia de clase suele ser fruto de propaganda – causa "ideológica"– y no una resultante del factor económico.

9) El valor de una cosa proviene no tan sólo del trabajo, sino también de la necesidad que se tenga de ella, de su rareza; en suma, de su utilidad.

10) La teoría de la plusvalía descansa sobre un concepto inexacto, erróneo, del valor-trabajo. De ser cierta la tesis marxista, las industrias que tienen más obreros serían las que obtendrían beneficios más altos, lo cual es falso. Olvidándose de que la ley del valor era valedera para el período capitalista, Marx la extiende para todo el curso de la historia.

11) La concentración capitalista no se ha realizado en todas las ramas de la producción. Habría que decir, además, que la concentración de empresas no significa, ineludiblemente, una concentración de la propiedad.

12) La historia nos ha demostrado la falsedad de la teoría marxista sobre la desaparición progresiva de las clases medias y la miseria creciente de los proletarios. Las clases medias se multiplican en todos los pueblos y la condición de los asalariados ha mejorado gracias a la acción sindical.

13) Para acelerar el cambio del régimen capitalista a la dictadura del proletariado, es preciso suponer

la libertad que ha sido negada, teóricamente, por Marx.

14) El marxismo incurre en el conocido sofisma de "ignorancia de elenco" al confundir el materialismo con las ciencias naturales, la economía o el realismo, y al confundir el espiritualismo con el idealismo. Mientras el idealismo niega la realidad de los cuerpos y la materia, el espiritualismo la admite al lado de un elemento distinto y superior: el espíritu.

15) Como todo materialismo, incurre en los conocidos absurdos: a) la materia, sometida al cambio y mudanza permanente, es eterna e increada; es decir, que teniendo en sí la razón de su existencia es necesaria e infinita. Pero entonces, ¿cómo concebir una infinitud cambiante y mudable?; b) supone erróneamente, contra la ley de la inercia, que la materia se dio a sí misma el movimiento; c) pretende hacernos creer que los cuerpos son puros fenómenos sin sujetos; d) acaba con el fundamento de las leyes naturales y en su lugar instaura el acaso y la generación espontánea.

16) En vano intenta el materialismo dialéctico destruir el principio de contradicción. Por el hecho de que a una cosa le convenga sucesivamente un estadio y su contrario, no se puede deducir –a menos de caer en sofisma de composición– que también le convienen simultáneamente. ¿Cómo justificar la contradicción sin justificar el absurdo? Y una filosofía que pretendiese justificar el absurdo, ¿no sería por eso mismo absurda?

17) Explicar el desenvolvimiento de la materia mediante un proceso ideológico (o una teoría metafísica) es una abierta contradicción con los principios mismos del marxismo.

18) El factor económico es un factor de la actividad humana, pero nunca un *factotum* como lo supone el marxismo. Resulta contrario a la naturaleza espiritual del hombre, a la razón, a la libertad y a la historia misma hacer de la religión, del arte, del derecho, de la ciencia y de la cultura en general un simple reflejo de los factores materiales. La historia nos enseña que entre la economía y las actividades superiores sólo hay influjo mutuo y desarrollo paralelo. El progreso reposa sobre la inteligencia y la voluntad del hombre; nunca sobre la materia bruta.

19) El programa de Marx "no es científico, ni moral, ni benéfico, ni posible" (R. Martínez del Campo). Si es falsa su teoría del valor que desconoce la mutua utilidad de los contratantes, lo raro del objeto y la contribución del capital y de la dirección, cae por su base la teoría de la plusvalía. La sociedad sin clases es una cándida ilusión que supone un nuevo hombre y una nueva sociedad, infrahumanos por cierto.

5. LA FILOSOFÍA MATERIALISTA Y DIALÉCTICA DEL DERECHO

De los filósofos ingleses –de Bacon y de Hobbes, sobre todo– hereda Karl Marx el concepto del Derecho como expresión de poder. Su fundamentación es muy diferente. Coincide tan sólo en la ceguera hacia la esencia del Derecho. En su *Crítica a la filosofía hegeliana del Derecho* (1844) contrasta, con sobrado énfasis, el idealismo con el materialismo. "La crítica de la filosofía del Derecho y del Estado, que por obra de Hegel ha tenido la más consecuente, rica y última consideración, es lo uno y lo otro –tanto el análisis crítico del Estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda la forma seguida hasta nosotros de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal, eleva a ciencia es precisamente la filosofía del Derecho especulativo. Si sólo en Alemania era posible la filosofía del Derecho especulativo, este abstracto, exuberante pensamiento del Estado moderno cuya realidad perdura más allá, este más allá puede hallarse también sólo allende el Rhin. Igualmente, el pensamiento alemán de llegar al concepto del Estado moderno abstrayendo del hombre real, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y responde a los planes del hombre total, no dividido de un modo imaginario", dice Karl Marx en su *Introducción para la crítica de la filosofía del Derecho* de Hegel (16). Esta misma crítica aparecerá, con otras palabras, en el prefacio de *El Capital* y en *La Sagrada Familia,* que escribió en unión de Engels.

Para Karl Marx y Friedrich Engels el Derecho es mera superestructura ideológica, como lo son la moral, el arte, la religión, el Estado. Esta ideología de clase, que es el Derecho, se eleva por encima de la realidad material del control de los medios de producción, como toda típica superestructura, "La particular estructura económica forma la base real que, en último análisis, servirá para explicar la superestructura de instituciones jurídicas y políticas –escribe Engels– y de la producción religiosa, filosófica y de otro tipo *(Herstellungsweise)* de cada periodo histórico" (17). Obsérvese que la idea de justicia está ausente en la concepción marxista y hegeliana del Derecho. El crítico del sistema jurídico en turno debe desenmascarar el Derecho como mero instrumento de dominación en manos de los explotadores. La cobertura

normativa se emplea en interés de la clase explotadora. El hombre, en la sociedad capitalista, está enajenado. Sólo cuando el proletariado se apodere del poder cesará la enajenación. El Derecho, que contribuye a la alienación en el capitalismo, resultará innecesario y superfluo en la sociedad sin clases. Resulta curioso el hecho de que ni Marx ni Engels traten en detalle las cuestiones específicamente jurídicas. En el famoso *Manifiesto* se hace alusión al Estado, pero jamás se menciona al Derecho. Sin embargo, esta ausencia de mención expresa no significa en manera alguna que Marx y Engels se desentiendan del Derecho. Bastaría pensar en el rechazo radical de la propiedad y en nueve medidas más que se proponen a fin de instaurar el régimen comunista, para percatarnos de que a los autores del *Manifiesto* les es imposible desentenderse del Derecho. El derecho de libertad de quienes no poseían propiedad alguna hace necesaria la abolición de la propiedad que mantiene a los desposeídos en la servidumbre.

Karl Marx y Friedrich Engels exigen la destrucción del orden jurídico existente y esperan que la dictadura del proletariado haga desaparecer la división de clases. La predicción de Engels, en el sentido de que "el Estado se marchita", no se cumplió en los países comunistas. Todo lo contrario, el Estado –un Estado totalitario, por supuesto– se robusteció día a día a costa de la libertad y de la asfixia de los súbditos. Pensaba Engels que la sociedad, basada en la lucha de clases, tenía necesidad del Estado para mantener por fuerza a las clases explotadas, en condiciones de opresión. Pero cuando el Estado se convierte al fin en el verdadero representante de toda la sociedad, deja de ser necesario. Tan pronto como cese el régimen de clases ya no será necesario la fuerza represiva (el Estado). La toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad sin clases hace superfluo el instrumento de dominación. "El gobierno de las personas es reemplazado por la administración de las cosas y por el manejo de los procesos de producción. El Estado no es abolido: se marchita". (18) La era sin Estado, profetizada por Marx y Engels, ha resultado pura utopía. Y no vale argüir, como lo hizo Stalin, que se ha impedido el marchitamiento del Estado en Rusia porque el proletariado en la Unión Soviética se enfrenta a un hostil mundo capitalista. Supongamos –mera hipótesis de trabajo– que desaparezca el mundo capitalista. ¿Puede alguien creer, sensatamente, que el Estado comunista mundial languidezca? ¿Cabe prescindir, entre seres humanos, del gobierno y de la coacción?

En su libro *Anti-Dühring* –La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring–. Federico Engels señalaba que "el contenido real de la exigencia proletaria de igualdad es la reivindicación de la supresión de clases. Toda exigencia de igualdad que vaya más allá de eso desemboca necesariamente en el absurdo". (19) Partiendo de la desigualdad accidental –no esencial– que se da entre los hombres (inteligentes y estultos, laboriosos y negligentes, sabios e incultos), ¿cabe evitar la existencia de clases? ¿Lo han evitado Rusia, China y los países de la "cortina de hierro"?

No podemos desconocer las condiciones sociales con que se relaciona el Derecho. Es mérito de Marx y Engels haber puesto de relieve estos condicionantes sociales de la ciencia jurídica. Pero de aquí no cabe deducir que el Derecho sea mera superestructura ideológica. Está muy bien retrotraerse a los orígenes históricos del Derecho para comprender mejor el fenómeno jurídico. Pero está muy mal reducir el Derecho a la historia y asegurar –como lo hace Engels que todo orden legal contiene, como elemento esencial, el derecho de ser derrocado. Ni los Estados constitucionalistas ni los Estados totalitarios actuales podrían confirmar ese aserto. Como certeramente advierte C.J. Friedrich, "las nociones de Derecho y gobierno dentro del contexto del materialismo dialéctico se convierten en un positivismo superficial que quisiera ver la ciencia del Derecho como algo análogo y a la ciencia natural: como una mera colección empírica de datos, y su análisis". (20) Las clases sociales no son meros productos de factores puramente económicos. No hay que confundir un factor con un factotum. Tampoco cabe ignorar que el Derecho ha servido como medio para defender a los económicamente débiles. La actitud marxista presuntamente positivista y científica no puede ocultar el anhelo y las demandas de un Derecho justo o de una Justicia social.

6. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA MARXISTA DEL DERECHO Y DEL ESTADO

Resulta muy fácil decir que la historia de la humanidad y la historia del Derecho en particular no son otra cosa que reflejos de la situación económica. Pero afirmar no es probar. "La concepción materialista de la historia es incompleta y falta de desarrollo. Es incompleta –advierte el iusfilósofo germano Rudolf Stammler– porque usa sus conceptos fundamentales, como sociedad, fenómenos económicos, forma de producción social, etc., sin definirlos antes mediante características unitarias. La reflexión crítica enseña que el punto de vista social es el de la relación entre fines humanos. *La cuestión social* no pertenece a la ciencia de la naturaleza sino a la de la finalidad. La relación entre Economía y Derecho no es la

de la base y la superestructura. Al contrario, no puede pensarse la economía social sin una forma jurídica determinada según la cual funciona. *Todo concepto económico presupone ciertas instituciones jurídicas* cuya desaparición entrañaría también la suya propia. No sucede en cambio lo contrario. En tal sentido el Derecho es la forma (o sea el modo lógicamente condicionante) y la economía la materia (pensamiento lógicamente condicionado) en la representación de la existencia social del hombre. Ambos están implícitos en el concepto de la colaboración con igualdad temporal, pero con la expresada prelación lógica... Esta falta de desarrollo, porque no ha elaborado consecuentemente el pensamiento de la regularidad de la vida social... La regularidad y las tendencias sociales no resultan simplemente de su devenir, del mismo modo que el conocimiento del desarrollo de una doctrina de las ciencias naturales no garantiza la certeza de su contenido. También el error y la conducta reprensible nace causal y necesariamente... No hay ninguna garantía absoluta de que la humanidad irá siempre por el camino del progreso histórico. Pero la experiencia nos autoriza a esperar que el anhelo por lo justo será cada día más vigoroso". (21)

La superestructura jurídica se reduce prácticamente, para los marxistas, a establecer las relaciones de propiedad. Escuchemos a Konstantinov:

"El derecho que predomina en cada sociedad, fija ante todo las relaciones de propiedad. Tal es la función que cumple el derecho de propiedad. El Derecho Público y el Derecho de Propiedad sancionan el dominio económico y político de una clase dada mediante la promulgación de leyes y normas jurídicas obligatorias para toda la sociedad. Valiéndose del poder estatal, la clase dominante dicta sus leyes y procedimientos, crea diversas instituciones u organizaciones (militares, judiciales, represivas, ideológicas) que velan por las leyes y los procedimientos ventajosos para dicha clase. Gracias al Derecho se erige en ley la voluntad de la clase dominante, voluntad que se cumple mediante la fuerza coercitiva del Estado". (22)

Bastaría leer someramente la Constitución Política de la República Mexicana y la Constitución de lo que fue la URSS para darnos cuenta de que el Derecho no se limita, de modo preeminente, a reglamentar el Derecho de propiedad. De ser cierto que el Derecho erige en ley la voluntad de la clase dominante, no hay Derecho sino arbitrariedad o autoritarismo. ¿Cómo llamar al Derecho soviético, de acuerdo con la tesis de Konstantinov? Se dice que "el Estado es fruto de la sociedad dividida en clases, del carácter irreconciliable de las contradicciones entre ellas". Para corroborar el aserto se aduce el hecho pretendidamente histórico de que "tanto en los regímenes esclavista y feudal como en el capitalista, la sociedad se compone de distintas clases; sin embargo, el Estado representa la organización política de una sola clase, precisamente la que domina económicamente". (23) Resulta grotesco representar al Estado como un instrumento de opresión al servicio de la clase dominante, cuando hay un instrumento de opresión es que no hay Estado o ha fallado el Estado. ¿Acaso abrir carreteras, administrar servicios públicos, legislar en favor de la clase obrera y de la clase campesina es instrumento de opresión? El verdadero Estado abarca todas las clases sociales. Hablar de "Estado de clase" es una *contradictio in adjetio*. Por su fin y por su función, el Estado supone la unión, la colaboración de clases. De otra suerte no se realizaría el bien común. Y si se suprime el bien común –causa final de Estado– se suprime el Estado, para quedarse con un instrumento de opresión o con una banda de ladrones.

Lenin sostuvo que el Derecho no era otra cosa sino "la expresión de la voluntad de las clases que obtuvieron la victoria y conservaron el poder político en sus manos". Por encima de todo criterio jurídico, que se consideraba ya como obsoleto, está la conciencia socialista, la justicia de clase, la rápida eficacia revolucionaria. La dictadura del proletariado se basa en la fuerza y no en el Derecho. Pocos años después los soviéticos se vieron precisados a la autoridad estatal mediante leyes. Al principio sólo tenía importancia el Derecho penal y la organización del Estado. Más tarde se admite el Derecho privado clásico. Evgenii Bronislavovich Paschukanis (1891–1937) se convierte de pronto en el principal teórico del Derecho en Rusia, pero cae en desgracia ante el gobierno de la URSS y sucumbe, al parecer, en una purga staliniana. Paschukanis afirma en su *Teoría general del derecho y marxismo* que el Derecho es un producto típico de la economía y cultura burguesa. El intento de crear un "Derecho proletario" o socialista está condenado al fracaso. Sólo cabe el desvanecimiento gradual de las categorías jurídicas burguesas. La progresiva desaparición del Derecho terminará cuando advenga la sociedad socialista. Mientras tanto será un instrumento de regulación social que resuelve conflictos de intereses. Como en la sociedad socialista no habrá conflicto de intereses, saldrá sobrando el Derecho. En 1929 Stalin dirige un ataque frontal a estas ideas de Paschukanis. El iusfilósofo soviético se retracta en varios artículos y adopta la concepción de Stalin: la situación política exigía no tanto un debilitamiento cuanto más bien una vigorización de la autoridad estatal. Tras las excusas, lamentaciones y retractaciones, insiste en un solo punto: no es necesario desenvolver un Derecho proletario porque tendrá que venir la desaparición del Derecho. Antes de que desaparezca el Derecho desaparece de la escena el desventurado Paschukanis. P. Yudin y Andrei Vyshinsky atacan violentamente a Paschukanis y sostienen la concepción de una nueva forma de Derecho socialista –estabilizante del orden social–, diverso y superior al Derecho capitalista.

Se despiden de Marx –en silencio– y hablan de un Derecho que defienda la estructura socialista. "Nuestro Derecho –dice Vyshinsky– es la voluntad de nuestro pueblo elevado al rango de ley". El Derecho no puede ahogarse en la economía ni en la política. En su libro *El Derecho del Estado soviético*, Vyshinsky asegura que el marchitamiento del Estado se producirá por la máxima intensificación del poder y no por su debilitamiento. El gobierno es el "individuo colectivo". Con esta fantasmagoría se pretende hacer necesaria en la Unión Soviética la existencia de un poder coercitivo aunque no existan clases rivales. S.A. Golunskii y M.S. Strogovich definen el Derecho como "un conjunto de reglas para la conducta humana, establecidas o afirmadas por el Estado, cuya fuerza coercitiva garantiza su puesta en práctica, con el fin de defender, asegurar y desarrollar las relaciones y acuerdos jurídicos beneficiosos y ventajosos para la clase dominante, es decir, para el proletariado" (24). Ningún gobierno puede perpetuarse en el poder sin hacer uso del Derecho. Los marxistas parecen ignorar la necesidad de orden, paz, seguridad, justicia, que sólo el Derecho puede plasmar en la convivencia social.

7. EL NEOMARXISMO EUROPEO

a) Jorge Lukács

Jorge Lukács produce una vehemente relación contra la social democracia alemana y su economismo de fundamentación moral. Corría el año de 1923, cuando el joven Lukács publicó, en Berlín, su obra *Historia y conciencia de clase*. El texto del neomarxista Lukács provoca el enfado de Kautsky y de Lenin. En ese célebre texto maldito, la dialéctica sale por sus fueros y se revela contra el materialismo. Era natural que provocase la ira de los social-demócratas y de los bolcheviques. La contradicción dialéctica, como materia económica que alcanza la conciencia de sí, opone e identifica la historia. Como "espíritu", la contradicción dialéctica se constituye en organización política y teoría encarnada que se autodota de su realidad material. La teoría se comprende como conciencia de una situación histórica. Autoconciencia de una clase que alcanza el conocimiento correcto de la sociedad. En este sentido, la filosofía se realiza como realidad práctica que tiene al proletariado como sujeto y objeto del conocimiento. La revolución es filosofía en acto y la filosofía de la revolución es revolución de la filosofía. Lukács defiende el materialismo histórico, aunque no proporciona la teoría de su conyuntura histórica. El pensador húngaro se rebela contra la esencia interna del capitalismo que fetichiza las relaciones humanas en relaciones entre cosas. Rechaza la teoría del reflejo y la dialéctica de la naturaleza. El devenir del conocimiento no puede cosificarse. El pensamiento en un mundo de la realidad histórica, teoría práctica que transforma la realidad. La filosofía es la expresión teórica de una conciencia de clase.

b) Antonio Gramsci

Antonio Gramsci es teórico del marxismo –con apuntaciones muy personales– y dirigente del movimiento obrero en Italia. Sufre el encarcelamiento en las prisiones fascistas, de las que sólo sale para morir en el año 1937. Como Lukács, Gramsci combate contra el revisionismo de la II Internacional, el sociologismo, como su expresión teórica. Admira a Lenin, cree inspirarse en él, pero aborda tesis que jamás proyectó Lenin. Postula la autonomía de la filosofía de la praxis y reformula la teoría política marxista. Todo ello a la luz de la conyuntura política del movimiento obrero italiano. Gramsci anima el grupo *Ordine Nuovo* como un organismo capaz de conquistar el poder y de ejercerlo, en el plano productivo, para dirigir la economía. Esta asociación está constituida por un soviet político insurreccional y un comité de fábrica, director de la producción y de los modos de trabajo. Con ello quería mostrar las potencialidades hegemónicas de la clase obrera. Lo político-ideológico, cercaba lo económico, para tener como resultado una "purificación"o "catarsis" del uno en y por el otro.

Con el triunfo de Mussolini, se reafirmó la primacía de lo político determinado por la configuración de las relaciones económicas de producción. El dictador italiano supo reconstituir la hegemonía de la clase burguesa sobre el conjunto de la población trabajadora. Ante este panorama, Gramsci trata de establecer la teoría marxista de la política. Era la misma clase obrera la que tenía que organizarse para producir sus propios intelectuales orgánicos. Estos intelectuales tendrían que estar apartados estratégicamente de la coalición agro-capitalista. Destruían el orden existente y construían el orden nuevo. La filosofía, en Gramsci se convirtió en una teoría marxista como práctica supra-estructural. La praxis filosófica se destina a participar en el proceso de reproyección de la hegemonía de una clase determinada, provista de una función propia en el bloque histórico. Los intelectuales son los agentes específicos para llevar a cabo esa práctica localizada en la superestructura. La filosofía según el reduccionismo gramsciano, es una simple realidad de la política, aun cuando elabore problemas teoréticos. En ella se reflejan las luchas de clases, y las luchas de las cosmovisiones por la hegemonía. Esa lucha, que se entabla en escuelas, en iglesias, partidos, estructura la sociedad

civil. En este sentido, "la filosofía es, por lo tanto, el núcleo de una concepción del mundo con vocación hegemónica, en lucha también ella para formar o reformar, sobre la base de las limitaciones objetivas impuestas por un modo de producción de la vida material". Los agentes del proceso de producción se sirven de la filosofía en las tareas económicas, políticas, culturales, del nuevo orden. Porque la filosofía es una política, una realidad social de clase. La independencia completa de la filosofía, en el concepto tradicional, es una mera ilusión. Sólo queda la filosofía de la praxis como historicismo absoluto. No cabe pensar en ninguna trascendencia. El pensamiento es siempre pensamiento del presente histórico, del mundo actual, que hay que transformar. La realidad se va haciendo sobre la base de su propio hecho.

La filosofía de la praxis no es una ciencia positiva de la historia. Tampoco el complemento materialista de esta ciencia.

Ni Lukács ni Gramsci pudieron superar el estatuto de conciencia de clase para la práctica filosófica.

En su *Introducción a la filosofía de la praxis,* Gramsci trata de realizar la delimitación de los espacios correspondientes a la filosofía y a la historia. "El elemento popular siente, pero no siempre comprende o sabe". El elemento intelectual sabe, pero no comprende, o, particularmente siente. Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra (25).

Antonio Gramsci escribió, desde la cárcel, páginas encendidas de pasión revolucionaria para un mañana que nunca vio y que probablemente nunca vendrá. No tenemos por qué cuestionar su buena fe. Más aún, admiro su valiente postura frente a los jueces fascistas, aunque no comparta su posición doctrinaria. Gramsci no fue solamente un pensador, sino un hombre de partido que luchó por la construcción del nuevo orden del Estado Socialista. Ese humanismo, puramente natural, patentiza su amor a los hombres y su firme y heroica voluntad de no apartarse de ellos. Pero no comparto su ideal marxista del "hombre total", porque me resulta un hombre demasiado parcial. Personalmente pienso que Gramsci es el teórico de mayor talento que existe dentro del neomarxismo europeo. Sus ideas sobre la dirección política del proletariado en lucha son renovadoras en el marco del eurocomunismo. En sus notas sobre Maquiavelo, *La política y el Estado moderno* se avoca el estudio del "Intelectual Colectivo" que es el Partido del proletariado. En manos de un pensador agudo, como Gramsci, el marxismo-leninismo es utilizado como instrumento y no como dogma al cual se deba adaptar la realidad. Todo Estado tiende a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano, por eso ha de ser concebido como educador.

Se trata de alcanzar un nuevo tipo o nivel de civilización, sobre el aparato de producción económico. Los hechos de superestructura no deben abandonarse a un supuesto desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica. El Estado es instrumento de reformalización y de aceleración. El Derecho será instrumento para el logro de ese fin. De ahí el aspecto represivo y negativo que presenta el Derecho. Aunque en el Derecho deberían incorporarse, también, las actividades "destinadas a recompensar a los individuos y a los grupos". El partido político no reúne ni gobierna jurídicamente; tiene el "poder de hecho", ejerce una función hegemónica y equilibradora dentro de la sociedad civil. Por eso no se puede "A juicio de Gramsci", crear un Derecho Constitucional, del tipo tradicional, sino únicamente un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propio desaparecer, o sea la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil (26).

La idea de bloque histórico, acuñada por Gramsci, versa sobre la totalidad y unidad concreta de la fuerza social, "la clase", con el elemento cultural-espiritual que es conciencia de su acción y forma del resultado de ésta. La lucha de clases no tiene lugar enfrentando exclusivamente a la clase proletaria con la clase burguesa, sino mediante el choque de dos constelaciones de fuerzas constituidas por clases fundamentales y clases sociales auxiliares. La articulación es sólida y orgánica. Frente al bloque histórico de la clase dominante surgen las fuerzas progresivas que aspiran a la conquista del poder. En el nuevo bloque histórico se integran las clases trabajadoras de la ciudad y el agro, las capas sociales urbanas vinculadas con los servicios y la actividad cultural. Esta actividad cultural corresponde a los intelectuales considerados orgánicamente. Ya no se trata del intelectual individual, sino de millares de "intelectuales orgánicos", esto es, organizadores de la técnica, los servicios y la administración. Trátase de un bloque antimanipulado que busca la reestructuración general de la sociedad.

Gramsci distingue la sociedad civil de la sociedad política. En la sociedad civil la clase gobernante busca el consenso; en la sociedad política obra la coerción.

El partido político visto por Gramsci como el moderno príncipe, el mito-príncipe que jalona la historia y anima, con sus fuerzas, es proceso histórico. El partido no tiene como finalidad primordial, ni la disciplina, ni la obediencia del jefe carismático. La perfección de un Partido es desaparecer como Partido para vivir en la masa-pueblo como dirigente, antes aun de tomar el poder. Gramsci escapa de su tradición marxista (La Segunda y Tercera Internacional), con su estudio del partido político como fenómeno histórico dentro de la filosofía-historia.

"Todos los hombres –advierte Gramsci–, son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales" ... "No hay actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el *homo faber* del *homo sapiens*". Cada hombre considerado fuera de su profesión despierta una cierta actividad intelectual o sea es "un filósofo", un artista, un hombre de buen gusto, participa una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral, y por eso contribuye a sostener o a notificar una concepción del mundo y a suscitar nuevos modos de pensar (27).

¿Cuál es, en definitiva, la significación de Gramsci, dentro del marxismo? Su intento es claro: explorar y redefinir en el interior del mismo marxismo. Los fines de la filosofía, y sus límites, ponen de relieve las consecuencias del propósito –siempre recurrente– de superar los insuperables límites.

Ernst Bloch

Ernst Bloch se adhiere al marxismo de manera heterodoxa, original, con mayor amplitud de miras que los marxistas ortodoxos del "Diamat". Se interesa en los movimientos cristianos heréticos, medita sobre lo posible y sobre la utopía. Se le ha llamado filósofo de la esperanza y de la teología marxiana trascendental. Apoyó el régimen comunista de la República Demócrata Alemana, enseñó en Leipzig y fue acusado de corromper a la juventud, con su libro *Differenzierungen im Begriff Fortschrift* (Diferenciaciones en el concepto de progreso). Desde 196[illegible] enseñó en la Universidad de Tubinga. Me interesa destacar su gran obra escrita en 1918, *Feist der Utopie* y su obra maestra *Das Prinzip Höffnung* (El principio esperanza), que sale a la luz pública en el año de 1954.

Bloch se vuelca hacia el joven Marx con sus manuscritos de economía y de filosofía y sus textos sobre Hegel. Marx es situado en la tradición de los grandes herejes. La filosofía marxista de Bloch transforma el hegelianismo en antropología concreta e histórica. Hegel reintroduce la dimensión de la crítica de la realidad en nombre de una nueva racionalidad. La filosofía de la naturaleza muestra la inclinación hegeliana hacia el materialismo opuesto al panteísmo. Kant muestra antes que Hegel que la historia es apertura y no cerrazón. Decir marxismo, para Bloch, es decir profecía racional, utopía razonada alrededor del Principio Esperanza. La ciencia pura carece de sentido y de valor; el mundo posee significado y relación con el valor. Se ha dicho, y con razón, que "la filosofía del marxismo es –en manos de Bloch– una metafilosofía del joven Marx, corrigiendo a Hegel mediante Kant". En el pensamiento de Bloch, el materialismo dialéctico se presenta como una teoría de una revolución planificada no para el desarrollo del hombre concreto, sino para el impulso ininterrumpido de las fuerzas productivas. Contra ese materialismo enemigo del hombre, hay que pensar el marxismo a partir del Principio Esperanza. Lo que importa es el marxismo como arma crítica contra toda realidad social opresiva, llámese neocapitalismo o socialismo soviético. En vano pretende el autor que comentamos fundar el marxismo como metarreligión, como una "experiencia total" que apoya como pensamiento a todas las religiones. Este mesianismo escatológico explicaría la diferencia entre lo que es y lo que aún no es, entre existencia y esencia del hombre y de la naturaleza. Bloch sueña en la abolición de la diferencia entre el hombre y la naturaleza, en una patria de "identidad conseguida". Cabría hablar, dentro del pensamiento de Ernst Bloch, de una mística racional del Hijo del hombre, de un *homo absconditus* aún no descubierto ni alcanzado. Bloch vuelve a enlazar con Feuerbach.

La escuela de Frankfurt y Herbert Marcuse

La llamada escuela de Frankfurt (1955–1958) reagrupa alrededor de Adorno, a teóricos marxistisantes –en rigor, metamarxistas críticos– como Horkheimer, Jürguen Habermas, y sobre todo, el más célebre de todos, Herbert Marcuse. Todos ellos comparten los *a priori* de Ernst Bloch en materia moral y política. Lo que verdaderamente le importa a la escuela de Frankfurt es la crítica de la sociedad y de las nuevas formas de alienación. Me limitaré a la exposición del pensamiento de Marcuse.

La escuela de Frankfurt anunció, en la obra de Herbert Marcuse *Eros y Civilización*, el espíritu de la nueva época: La época de *Eros*. Postula –inútilmente por cierto– la lucha general contra los grandes enemigos del hombre: la muerte y el tiempo. Se busca una diversión placentera en busca de la gratificación sensual.

Más que en las luchas trascendentes por el progreso, la gratificación del hombre acaece en la estética del placer, en la conquista de lo erótico. Trátase de la abolición de Prometeo en favor de Orfeo y Narciso. Pero lo cierto es que la transitoriedad de la existencia imbuye a la vida una amargura de la cual no pudo librarse Marcuse y los otros representantes de la escuela de Frankfurt. El perpetuo reposo profetizado por Marcuse no pertenece al hombre sino al universo.

La omnipresencia de la muerte anula –en la perspectiva de la escuela de Frankfurt– la conquista de la naturaleza y la abolición de la lucha. ¿En qué vienen a parar los placeres de Orfeo y de Narciso ante la tragedia final

de la muerte? Este mundo del todo placentero y ese mito de la sexualidad polimorfa, y esa belleza de la obra de arte, resultan aniquilados en el final del tiempo.

El narcisismo marcuseano, es básicamente solipsismo. La muerte destruye cada vida humana y todo el universo. Consiguientemente la tragedia final, convierte en polvo la cruda realidad del placer.

Si Marcuse luchase por el desarrollo de la tecnología para abolir la muerte, afirmaría a Prometeo con su perenne y doloroso esfuerzo y repudiaría a su ídolo Orfeo. Marcuse no tiene salida en su tesis del estado de gratificación perpetua. Su proyecto, como todo el proyecto de la escuela de Frankfurt, naufraga en el problema del tiempo y de la muerte.

La tarea prometéica de la ciencia moderna, la conquista de la naturaleza, se ha cumplido, según los epígonos de la escuela de Frankfurt. Ya no quedarán trabajos importantes que realizar, sino sólo la vida de vicio. No veo ninguna virtud ennoblecedora, ninguna lucha por una existencia más digna axiológicamente, en esa posición hedonista y bestial. La bancarrota de la modernidad marcuseana, nos insta a volver a los principios metafísicos, epistemológicos y morales de la recta razón.

Herbert Marcuse, filósofo y sociólogo alemán, exjefe de la Escuela Sociológica de Frankfurt y actualmente catedrático de la Universidad de California, en los Estados Unidos, se ha constituido, acaso sin buscarlo, en uno de los principales teóricos de los estudiantes activistas norteamericanos y europeos. Vale la pena entender a Marcuse para entender a los activistas.

En su obra *El hombre unidimensional* –ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada–, Marcuse nos habla del hombre contemporáneo como un sujeto enajenado con escasas posibilidades de liberación. ¿Qué de extraño tiene que los estudiantes protesten y se rebelen? Vivimos, según el profesor Marcuse, en una sociedad que pretende racionalizar lo irracional y que maneja, en forma inconsciente, elementos de alto poder destructivo. Existimos, en otras palabras, con el miedo prendido a las entrañas. Las grandes potencias manipulan la propaganda, los medios de comunicación masiva, el armamentismo, y hasta cierto punto los conflictos generales. Conforme perpetúa el peligro, la sociedad industrial avanzada es cada vez más rica y grande.

El progreso técnico se ha constituido en un sistema de dominación y coordinación que crea formas de vida (y de poder) y que refuta toda protesta en nombre de los prospectos de dominación y de progreso. En el proceso de mecanización de actuaciones, padecemos una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática. "Gracias a la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporáneo tiende a ser totalitaria. Porque 'totalitaria' no es sólo una coordinación político-terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados. Previene por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un 'pluralismo' de partidos, periódicos, 'poderes compensatorios', etc." (28).

El hombre unidimensional de nuestro tiempo no puede discernir entre las necesidades verdaderas y las falsas, porque se le mantiene en la incapacidad de ser autónomo, se le indoctrina y manipula hasta en sus mismos instintos. La sociedad industrial avanzada produce una asfixia efectiva. Y lo grave es que dota de un carácter racional a la irracionalidad de fondo. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesario y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo de los objetos en extensión del alma y cuerpo del hombre, hace dudosa hasta la misma noción de la alienación.

"La gente se reconoce a sí misma en sus comodidades; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido" (29). La psicología industrial no se reduce a la fábrica. La producción y la distribución masivas reclaman al individuo en su totalidad. La mímesis del hombre con su sociedad como un todo no puede ser mayor. El sujeto alienado es devorado por su existencia objetiva, por su "falsa conciencia". Porque los productos –medios de transporte, comunicación de masas, bienes de vivienda, alimentación, vestuario, diversiones– adoctrinan y manipulan. Resultado: una falsa conciencia inmune a su falsedad. "Y a medida que estos productos benéficos son asequibles a más individuos en más clases sociales, la adoctrinación que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierte en modo de vida. En un buen modo de vida mucho mejor que antes. Y como es un buen modo, se opone al cambio cualitativo. De esta manera emerge una trampa de pensamiento y conducta unidimensional, en la cual ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido de acción y comunicación, son o rechazados o reducidos a los términos de este universo. Todos son definidos por la racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa" (30). Los grandes culpables son los fabricantes de la política y los suministradores de información masiva. Ellos son quienes promueven sistemáticamente el pensamiento uni-dimensional. Sus hipótesis, repetidas,

incesantes, y monopolíticamente, se tornan en dogmas o dictados hipnóticos. El *status quo* impone políticas. Gradualmente, las clases altas y bajas de la población se asimilan a los tipos de liderazgo en los negocios, en el trabajo, en las diversiones.

La opinión pública invade el hogar privado; la comunicación de masas llega hasta la alcoba. La sociedad se autoexpande y se autoperpetúa en su propia dirección preestablecida. Las instituciones establecidas dependen de los militares para asegurar su propia preservación de crecimiento. Los militares dependen de las colaboraciones para obtener sus armas y para saber qué clase de armas necesitan, cuánto costarán y cuánto tiempo llevará obtenerlas. Por la desublimación represiva, hemos conquistado la conciencia infeliz. Marcuse nos habla de la lógica de protesta derrotada, la racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación y del triunfo de la filosofía unidimensional. Critica agudamente el pensamiento del neopositivismo o empirismo lógico.

"En la era totalitaria, la tarea terapéutica de la filosofía sería una tarea política, puesto que el universo establecido del lenguaje común tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado e indoctrinado. Entonces la política aparecería en la filosofía no como una filosofía política especial, sino como el intento de sus conceptos de comprender la realidad sin mutilarla. Si el análisis lingüístico no contribuye a tal comprensión; si, en vez de eso, contribuye a cerrar el pensamiento en el círculo del universo mutilado del razonamiento común es, en su punto más alto, totalmente inconsecuente. Y, en su punto más bajo, un escape hacia lo que no es controvertible, lo irreal, hacia algo que sólo académicamente es objeto de controversia" (31).

Para no quedarse en una actitud totalmente negativa, Herbert Marcuse señala la posibilidad de las alternativas, y el compromiso histórico de la filosofía. El escritor y el artista conservan todavía una libertad de expresión para llamar a los hombres y a las cosas por su nombre. En la dimensión estética se nombra lo que de otra manera es innombrable. Pero la crisis de nuestro tiempo no se resolverá en el plano estético, ni en el ético, ni en el psicológico; sino en el político. Hay que hacer posible un sujeto histórico esencialmente nuevo para que la sociedad sea racional y libre. Los explotados, los perseguidos de otras razas y de otros colores, los desempleados, los que no pueden ser empleados, han empezado a negarse a jugar el juego de la sociedad unidimensional. Es una fuerza elemental que sale a la calle sin armas sin protección, para pedir los derechos civiles más primordiales. "Su oposición golpea al sistema desde afuera y por tanto no es derrotada por el sistema". Aunque carezcan de conciencia revolucionaria, su oposición es revolucionaria. Aunque nada es seguro, estas fuerzas elementales, primitivas, pueden señalar el principio del fin de la ideología de una sociedad industrial avanzada.

Herbert Marcuse suministra un análisis agudo, descarnado, implacable del hombre y de la sociedad que denomina unidimensional. Su pensamiento, brillante ciertamente, peca de esquematismo, de generalización inaceptable, de violencia a la realidad. Nos ofrece unas cuantas verdades, sobre la crisis de nuestro tiempo, pero no traza caminos de solución. Hace varios años, Huizinga, el pensador holandés, hablaba de la ausencia de sentido crítico en el hombre de nuestros días. Y más tarde, José Ortega y Gasset escribió un lúcido libro sobre la rebelión de las masas. Aunque no confiese sus antecedentes, Herbert Marcuse está dentro de esta línea. Resulta natural que los estudiantes norteamericanos le hayan tomado por teórico de su movimiento. Acaso mañana vengan nuevos filósofos y sociólogos que ofrezcan soluciones más constructivas.

Las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su medio ambiente no pueden ser tenidas –en opinión de Marcuse– como simple prolongación de las anteriores. Hay una ruptura del continuo histórico, una diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres. Invirtiendo la concepción de Engels, Marcuse propone un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía, y no de la utopía a la ciencia. La idea de utopía es un concepto histórico. Se refiere a proyectos de transformación social que se tienen por imposibles. La imposibilidad puede provenir de una falta de madurez de la situación social o porque contradice determinadas leyes científicamente establecidas. Aunque exista una movilización total de la sociedad contemporánea contra su propia posibilidad de liberación, esta circunstancia no convierte el proyecto de transformación en utopía. Resulta factible la eliminación de la pobreza y de la miseria, la eliminación del trabajo enajenado, la eliminación de la *surplus repressio*. "Lo que está en juego –advierte Marcuse– es la idea de una nueva antropología, y no sólo como teoría, sino también existencialmente: el origen y el desarrollo de necesidades vitales de libertad. De una libertad que no esté ya fundada en la escasez y en la necesidad del trabajo enajenado ni, al propio tiempo, limitada por ellas" (32).

La nueva antropología implica una nueva moral. Por ahora, Marcuse se limita a decir que esa nueva moral es una negación de la moral judeo-cristiana, que hasta el presente ha regido en gran parte la historia de la civilización occidental.

La continuidad de las necesidades represivas ha impedido, hasta ahora, el salto de la cantidad a la cualidad de una sociedad veraderamente libre. Las necesidades de paz, descanso, soledad, intimidad, calma y felicidad, son necesidades vitales que tienen que abrirse paso

tras "de la eliminación de los horrores de la industrialización capitalista". Y no es que se glorifique una regresión romántica a un estadio anterior a la técnica. Se trata solamente de anunciar las nuevas cualidades estético-eróticas de la sociedad socialista. Marx vio en el proletariado la clase revolucionaria. Hoy, en los países capitalistas muy desarrollados, la clase trabajadora no representa ya la clase que niega las necesidades existentes. El papel de los estudiantes y de la intelectualidad es, en los momentos actuales, más importante que en otros tiempos. Hay una "contradicción general entre el inaudito desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social, por una parte, y el empleo destructor y represivo de estas fuerzas destructivas por la otra" (33). Marcuse sueña con un entorno pacificado que dé lugar a un nuevo cambio de la naturaleza humana; reducción de la brutalidad, la crueldad, el falso erotismo, la falsa virilidad y la competencia a cualquier precio que hoy siguen actuando en forma cada vez más espantosa. No vacila en denominar "fenómenos fisiológicos" a esas nuevas necesidades.

Las tendencias de manipulación no son poder. Marcuse ejemplifica: "nadie me obliga a mí a permanecer sentado durante horas frente a mi aparato de televisión, o a leer, periódicos idiotas". La diferencia entre el terror y la democracia totalitaria, que trabaja por medio del terror, estriba en que esta última se vale de la interiorización, sin violencia con mecanismos de homogeneización.

Los estudiantes no se han convertido en uno de esos grupos descalzados. Los *beatniks* y los *hippies* se niegan a "participar en las bendiciones de la 'sociedad opulenta'". Nos dicen, acaso sin decirlo: "no queremos tener nada que ver con toda esta porquería".

Habla Marcuse de una dictadura de la idea –distinta de la dictadura marxiana del proletariado–, de una contraadministración, de una contragestión que elimine todo el horror que la administración actual ha difundido. Es preciso aprovechar lagunas e intersticios en los que pueden practicarse métodos heréticos, sin sacrificios absurdos. En la jurisprudencia, por ejemplo, hay abogados que trabajan en defensa de los acusados excluidos de lo existente, sin que por ello hagan imposible el ejercicio de su profesión. "En una sociedad como la nuestra, en la que se ha logrado pacificación y satisfacción a cierto nivel, parece a primera vista como cosa de locura pensar en revolución, se trata de cambiar la voluntad misma, esto es, que aquello que ahora se quiere ya no se quiera. Por consiguiente, en este sentido está ciertamente a la orden del día en las metrópolis algo distinto que en Viet-Nam, y estas cosas distintas pueden unirse" (34). El trabajo como tal no puede suprimirse. Pero de lo que se trata es de suprimir el trabajo enajenado.

No duda Marcuse de que en el curso del movimiento revolucionario se engendra odio. Más aun, cree –contra lo que nosotros pensamos– que no hay liberación posible sin odio. En forma totalmente anticristiana, dijo en la Universidad de Berlín: "nada es más horrible que la amorosa prédica: 'Amad a vuestros enemigos' en un mundo en el que el odio está absolutamente institucionalizado. En el curso del movimiento revolucionario mismo este odio puede convertirse, por supuesto, en crueldad, brutalidad y terror" (35). No parece advertir, el teórico de la rebelión estudiantil, que se puede combatir sin odio, alegremente, cristianamente. Lo único que Marcuse proscribe es la brutalidad y la crueldad. "Puede derrotarse a un enemigo, se lo puede vencer, sin necesidad de cortarle las orejas o las piernas, y sin necesidad de torturarlo". Pero cuando se odia es muy difícil, si no imposible, evitar la brutalidad y la crueldad. Y esto no lo dice Marcuse.

Herbert Marcuse dice estar en favor de la democracia. Pero piensa que ninguna de las sociedades existentes, y seguramente en ninguno de los Estados llamados democráticos, hay democracia. Tenemos que empezar por crear las verdaderas condiciones de la democracia. No puede imaginarse, el filósofo de origen alemán, cómo el estado de adoctrinamiento y homogeneización casi total pueda convertirse, por la vía evolutiva, en su contrario. "Me parece inevitable –nos dice– que en alguna forma deba oprimirse a los opresores, ya que por desgracia no se reprimen a sí mismos". Hay un círculo del cual no sabe cómo salir: "para suprimir los mecanismos que reproducen las viejas necesidades, ha de existir primero la necesidad de suprimir tales mecanismos". En todo caso, hay que distinguir entre autoridad racional y poder. La nueva antropología se anuncia en alguna de las luchas de liberación del tercer mundo. Marcuse, romántico incorregible, se siente impresionado enormemente porque en los parques de Hanoi "los bancos se hicieron del tamaño justo para que pudieran sentarse dos personas y sólo dos, de modo que cualquier perturbador carezca siquiera de la mera posibilidad técnica de estorbar" (36). Así terminó la discusión de la conferencia de Herbert Marcuse: "El fin de la utopía".

Henry Lefebvre

Henry Lefebvre, miembro del Partido Comunista Francés hasta 1958, (año en que fue excluido), desenvolvió su primera obra pensante dentro del marco del materialismo dialéctico. Fue, hasta ese tiempo, un fiel intérprete y divulgador de Lenin. A su primera época pertenecen pequeños libros: *El materialismo dialéctico* (1938), *Lógica formal y Lógica dialéctica* (1947), *Problemas*

actuales del marxismo (1958). Emprende una crítica de la práctica stalinista y un estudio marxista del dogmatismo: "El marxismo depende de sus categorías. Se transforma en función de las condiciones históricas y sociales. Se desarrolla a través de las contradicciones objetivas, algunas de las cuales, las más esenciales, desde este punto de vista, son sus contradicciones. Trata de realizar una auténtica aprobación de Hegel y mantiene las categorías centrales del joven Marx de los *Manuscritos* de 1844 (alienación, negación, hombre total). El materialismo dialéctico constituye la unidad de una lógica dialéctica, de una teoría de los conceptos filosóficos, de los problemas, de los postulados ligada a las diferentes ciencias, desarrollo de la práctica política, lucha de clases y de un humanismo que lucha contra cualquier alienación de los poderes del hombre social. Trátase de una filosofía del concepto dotado de contenido histórico y práctico. Concibe la lógica dialéctica como el estudio del desarrollo histórico y de la conciencia de su formación y de su contenido vivo. El conocimiento es de realidades objetivas, sociales, históricas. El hombre total es el sujeto y el objeto del devenir en cuanto individuo libre en la comunidad libre. Lefebvre se aproxima a Kant y a Hegel.

En 1958, empieza su segunda fase con la metafilosofía y el metamarxismo. La cotidianidad y la modernidad constituyen la última estrategia de la dominación capitalista. El marxismo debe convertirse en unión de la teoría y el pensamiento, esto es, en la relación de una metafilosofía. La antropología del fenómeno humano total supone la teoría crítica de todas las alienaciones. Lo cierto es que Lefebvre no pudo hacer funcionar al materialismo dialéctico como pauta de su propia investigación.

Louis Althusser

Louis Althusser reanuda un materialismo dialéctico rectificado. El objetivo primordial de Althusser estriba en permitir que el materialismo histórico vuelva a producir teorías que encaucen el porvenir del comunismo. Su pensamiento es antirrevisionista (contaminación del materialismo histórico por los diferentes existencialismos o por las ideologías críticas), antidogmático y coyuntural. Este pedagogo político propone un rodeo filosófico. Le interesa guardar la especificidad del marxismo. El marxismo constituye la unidad de una ciencia específica y de una filosofía nueva; unidad del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. El materialismo histórico es el producto científico de una práctica científica. El materialismo dialéctico es una teoría formal de las rupturas en el ámbito de la epistemología.

8. LOS EFECTOS DE LA *PERESTROIKA* EN EL COMUNISMO EUROPEO

La *Perestroika* puesta en marcha en Rusia, por Mijail Gorbachov, constituye un nuevo proceso que ha promovido y está promoviendo cambios radicales en la economía y la sociedad soviéticas, primero, para repercutir, después, en todos aquellos países que fueron parte de "la cortina de hierro". Más aún, la reunificación de Alemania y la terminación de la llamada República Democrática Alemana, no podrían comprenderse sin la *Perestroika*. En este sentido la palabra rusa *Perestroika* –renovación, reestructuración, reapertura– significa esencialmente "revolución". Esta revolución es fruto de una postura autocrítica sin precedentes en la historia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Se reconocen, con notable honestidad intelectual, los errores del pasado y se analizan abiertamente los problemas internos de la hora actual. La arbitrariedad de Stalin y el estancamiento económico provocado por Brezhnev han quedado patentes. Se conquistó el espacio, pero no se pudo lograr un régimen socio-político justo, ni una tecnología doméstica eficaz, ni un sistema mediano competente.

Los mismos partidos políticos comunistas en Italia y en Francia han tenido que cambiar su fuente de inspiración, que ya no es ahora la Revolución Rusa, sino la Revolución Francesa. El fracaso contundente –y en tantos aspectos catastrófico– del sistema marxista-leninista en la URSS y en los países de la Europa del Este, han dejado sin bandera a los comunistas activos, no tan sólo de Europa, sino del mundo entero. El criterio de la praxis, tan estimado por los amantes del "Diamat", se ha vuelto en su contra. Si las cosas son, o, mejor aún, devienen verdades en función del desarrollo, el desarrollo del comunismo soviético y del comunismo de los países de la Europa Oriental, resultaron falsos. Pero además, lo hemos dicho, el criterio de la praxis resulta inaceptable porque la filosofía de la praxis, como comentario de verdad, rebasa todo tipo de *apriorismo* e instaura, *a priori*, el criterio de la praxis como suprema certeza de verdad.

El marxismo, ha sido, mucho más afortunado como pensamiento crítico del capitalismo liberal manchesteriano, que como sistema doctrinario con pretensiones de resolverlo todo. Nuestras 19 objeciones al materialismo dialéctico e histórico, expuestas en este estudio, quedan en pie. No creo, por supuesto, que el fermento de crítica que Marx introdujo dentro del sistema del irrestricto capitalismo liberal burgués haya transcurrido en vano, ni haya periclitado. Mucho antes de Marx, la Patrística y la doctrina social de la iglesia supieron apuntar soluciones justas, imparciales, objetivas, a la luz no tan sólo del Evangelio, sino también de la recta razón. Esta doctrina de

moderación, que podríamos llamar solidarismo cristiano podría aceptar varias críticas certeras que el marxismo ha esgrimido contra el capitalismo opresor. Ambos extremos resultan, a la postre, dos materialismos incompatibles con la verdad de una metafísica integral que recoge el ingrediente del espíritu y el ingrediente de la materia en el ámbito de la habencia.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Feuerbach, Ludwig. *Und das ende der Klassichen Philosophie*, pág. 15 y 2.
(2) Cencillo, Luis. *Filosofía fundamental*, II "Historia de los sistemas filosóficos", Madrid, Syntagma, 1968 (Textos de Investigación Filosófica), pág. 197.
(3) Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, Moscú, 1947, pág. 147.
(4) *Ibid.*, pág. 278.
(5) Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach un das ende der Klassichen Philosophie*, pág. 86.
(6) Marx, K. y Engels, F.. *Biografía del manifiesto comunista*, Editorial México, 1949, pág. 72.
(7) *Ibidem.*, pág. 77.
(8) *Ibidem.*, pág. 79.
(9) *Ibidem.*, pág. 83
(10) *Ibidem.*, pág. 84.
(11) *Ibidem.*, pág. 85.
(12) *Ibidem.*, pág. 87.
(13) *Ibidem.*, pág. 95.
(14) *Ibidem.*, pág. 108.
(15) Konstantinov, F.V. *Los fundamentos de la filosofía marxista*. México, Edit. Grijalbo, 1962, pág. 331.
(16) Hegel, Guillermo Federico. *Filosofía del Derecho*, pról. de Carlos Marx, Edit. Claridad (Biblioteca Filosófica de la Editorial Claridad), pág. 14.
(17) Engels, F. *Die Entwieklung des Sozialismus von der zur Wissenschaft*, 1882.
(18) Engels, F.. *Socialismo utópico y socialismo científico*, Bs. As.
(19) Engels, F. *Anti-dühring*, México, Edit. Grijalbo, 1964, pág. 96.
(20) Friedrich, C.J. *La filosofía del Derecho*, México, FCE, 1969, pág. 221.
(21) Friedrich, C.J.. *Modernas teorías del Derecho y del Estado*, México, Botas, pág. 119-122.
(22) Konstantinov. *Los fundamentos de la filosofía marxista*, México, Edit. Grijalbo, 1962, pág. 417.
(23) *Ibid.*, págs. 451-452.
(24) Golunskii, S.A. y Strogovich, M.S. *Teoría del Estado y del Derecho.*
(25) Gramsci, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*, Premiá Editora de Libros, 4a. edición, México, 1985, pág. 100.
(26) Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1975, pág. 123.
(27) Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Los intelectuales y la organización de la cultura*,volumen II, Juan Pablos Editor, México, 1975, págs. 14 y 15.
(28) Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, México, pág. 25.
(29) *Ibidem.*, pág. 31.
(30) *Ibidem.*, pág. 34.
(31) *Ibidem.*, pág. 218.
(32) Marcuse, Herbert. *El fin de la utopía*, Siglo XXI Editores, pág. 5.
(33) *Ibidem.*, pág. 14.
(34) *Ibidem.*, pág. 29.
(35) *Ibidem.*, pág. 33.
(36) *Ibidem.*, pág. 41.

Apéndice 3

CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IN LATEINAMERIKA

(Interview)[1]

Concordia: Da Sie zweifellos einer der Hauptvertreter der christlichen Philosophie in Lateinamerika sind, möchte ich dieses Gespröch mit der Frage einleiten: Wie beurteilen Sie den gegenwärtigen Stand der christlichen Philosophie in Kontext der lateinamerikanischen philosophischen Landschaft von heute?

Basave Fernández del Valle: Auch wenn ich zugeben muß, daß mir der heutige Stand der christlichen Philosophie in Lateinamerika in gewisser Weise etwas dürftig erscheint, sehe ich ihn dennoch als verheißungsvoll an, weil in Wirklichkeit die Besinnung auf unsere Wurzel und die Bekräftigung unserer Seinsweise, unseres nationalen Projekts sowie unseres kollektiven Lebensstils bereits ausreichen, um darin das unumgängliche christliche Element unserer Kultur zu finden. Es gib allerdings eine Reihe historischer, kontigenter Ursachen, die in vielen unserer Länder zur Negation dieser Tradition geführt haben; eine Tradition, die in den Ursprüngen der Verfassungen der verschiedenen Nationalitäten der spanischs-prechenden Staaten verwurzelt ist. Konkret meine ich hier die positivistische Strömung, die –obwohl sie bereits überholt ist– in einigen Ländern, wie etwa Mexiko oder Argentinien, in der Form des sogenannten logischen Positivismus wieder zum Vorschein kommt, und zwar durch den Einluß der angelsächsischen Kultur. Aber es handelt sich nicht nur um den logischen Positivismus, sondern auch um den Marxismus, der bei uns sowohl in seiner orthodoxen Linie des "Diamat" als auch in den vielen anderen Varianten des Eurokommunismus –wie diejenige, die auf A. Gramsci zurückgeht– vertreten ist. Damit will ich sagen, daß es in Mexiko –ich möchte mich hier vor allem auf Mexiko beschränken– viele marxistische Strömungen gibt. Da sind z.b. die Marxisten, die man als Vertreter der trotzkistischen Linie bezeichnen kann –man erinnert sich, daß L. Trotzki in Mexiko als politischer Asylant lebte–, wie der Maler Diego Rivera, der ein persönlicher Freund Trotzkis war. Außerdem gibt es in den Universitäten maoistische Gruppen oder die der Vereinigten Sozialistischen Partei Mexikos, usw. Das sind die zwei wichtigsten Strömungen: der logische Positivismus einerseits und der Marxismus andererseits. Was den Existentialismus betrifft, so meine ich, daß er in Mexiko in Philosophen wie Antonio Caso, Adolfo Menéndez Samará und anderen aus der "Hiperión-Gruppe" durchaus Vertreter gefunden hat; seine Präsenz als Denkrichtung ist aber eher bescheiden. In Hispanoamerika –so meine ich– ist die Präsenz bzw. der Einfluß des Existentialismus stärker in der Theologie als in der Philosophie, und da noch auf eine eher versteckte Weise. Während man noch heute den Einfluß des Existentialismus und des Historizismus bei einigen lateinamerikanischen Theologen feststellen kann, finden wir kaum Philosophen, die sich auf diese Strömung berufen. Es gab allerdings eine Epoche in Mexiko –ich denke hier an die Zeit der "Hiperiones"–, in der sich Philosop-

1 Für Concordia wurde dieses Interview am 25. Oktober 1986 in Monterrey/Mexiko von Raúl Fornet-Betancourt durchgefuhrt).

sehr stark am Existentialismus orientierten, um eine Philosophie des Mexikaners zu entwerfen. Genauer gesehen hätte jedoch dieser Ansatz sich darauf beschränken sollen, eine kulturelle Charakteriologie des Mexikaners zu reflektieren. Für diesen Ansatz steht die Gruppe um Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, usw. Aber das ist vorbei. Hinzufügen darf ich noch, daß der Initiator dieser Kulturellen Charakteriologie des Mexikaners Samuel Ramos war, und zwar mit seinem nicht nur in Lateinamerika sehr bekannten Werk *El perfil del hombre y la cultura en México;* ein Werk, das eine Richtung markierte und zudem einige Verstehenskriterien vorschlug, die auf dem richtigen Wen waren. Sein Werk hätte es wirklich verdient, In diese Richtung weiterentwickelt zu werden. Aber leider haben die Epigonen sein Anliegen nicht verstanden, und sie versuchten nunmehr, eine "Ontologie des Mexikaners" darzulegen, wobei man zu völlig unfundierten, ja grotesken Behauptungen –wie etwa zu der, daß der Mexikaner ein "Akzidens ohne Substanz" ist– kommt.

Concordia: Aber wie ist die Situation der christlichen Philosophie in Lateinamerika heute? Welche Bedeutung hat sie? Welche Rolle spielt sie auf dem Gebiet der Philosophie in Lateinamerika?

Basave Fernández del Valle: Zur Zeit spielt sie eine eher bescheidene Rolle, und deshalb meine ich, daß ihre Bedeutung verstärkt bzw. aktualisiert werden muß. Gerade vor dem Hintergrund dieser Aufgabe war es für mich eine besondere Freude, einen Weltkongreß für christliche Philosophie in Monterrey, Mexiko, organisieren zu dürfen. Aber um auf Ihre Frage zurückzukommen: In Mexiko wie in fast ganz Lateinamerika wird die christliche Philosophie vor allem in den Priesterseminaren gelehrt; da ist sie sehr stark und lebendig. Das gilt hauptsächlich für eine Strömung der christlichen Philosophie, nämlich die thomistische, die den Seminaristen eine sehr gute theoretische Grundlage bieten kann. Lassen Sie mich allerdings gleich anmerken, daß sich bei uns die christliche Philosophie keineswegs auf den Thomismus reduziert. Daher auch war mir als Präsident des II. Weltkongresses für christliche Philosophie sehr daran gelegen, Vertreter aller Richtungen der christlichen Philosophie nach Mexiko einzuladen. Diese Vielfalt bedeutet Reichtum für die christliche Philosophie und für die Philosophie überhaupt. Wilkommen waren also Thomisten und Augustinianer, aber auch die Schüler von Marcel, Blondel, Sciacca... Da zeigt sich übrigens die Freiheit, die die christliche Philosophie sowohl In inhaltlicher als auch in methodischer Hinsicht charakterisiert. Wir konfrontieren nur unsere Ergebnisse mit der geoffenbarten Wahrheit Ich möchte aber hinzufügen, daß ich statt von christlicher Philosophie lieber von Christen, die philosophieren, sprechen würde.

Concordia: Sie haben ein bedeutendes, viel beachtetes philosophisches Werk vorgelegt. Worin besteht für Sie sein spezifischer Beitrag zur Welterentwicklung der christlichen Philosophie im Kontext Lateinamerikas?

Basave Fernández del Valle: Der Beitrag meines Werks zur christlichen Philosophie könnte folgendermassen zusammengefasst werden:

I. Mein Beitrag zur klärung des Wesens der Philosophie, der darauf abzielt zu zeigen, daß eine Philosophie, die nicht im Dienst der Menschen und deshalb auch nicht im Dienst seines Heils steht, eine sterile, entöuschende Philosophie ist. Es geht darum, die Gesamtheit dessen, was im endlichen Bereich ist, zu untersuchen, und zwar in bezug auf den Menschen, zugleich aber darum, den Menschen in seiner Beziehung zu Gott zu kennen und zu lieben. Philosophie versiehe ich daher als eine *Heilspropädeutik*, zu deren Aufgabe nicht nur die Kontemplation des Ewigen, sondern auch die Beschäftigung mit dem Zeitlichen gehört, worunter ich die Hinordnung der materiellen Dinge auf den Menschen verstehe. Philosophie ist nicht bloß eine "Tochter de Verwunderung". Sie ist auch Ausdruck jener Notwendigkeit der Situierung und des Selbst besitzes, in der ich selbst ganz auf dem Spiel stehe. Aus philosophischer Sicht bedeutet Heil den vollständigen Vollzug der personalen Berufung, die Treve zu unserer axiologischen Dimension, Erhellung und Verwirklichung des aufsteigenden Dynamismus unseres inkarnierten Geistes, Offenheit und Unterwegssein zur subsistentiellen fülle. Aber die Philosophie, auch wenn sie offen zum Heil ist, rettet uns nicht Sie erhellt grudsätzlich die ganze Realität und beeinflußt das Leben des Menschen, indem sie uns eine Lebensweisheit der Grundprobleme des Menschen anbietet. Deshalb spreche ich von der Philosophie als Heilspropädeutik, und in meinem Werk habe ich versucht, von diesem Verständnis der Philosophie aus die verschiedenen philosophischen Disziplinen zu erörtern.

II. Mein Beitrag zur gegenwärtigen Metaphysik, wobei ich ein neues Gravitationszentrum der Metaphysik anbiete. Aber es handelt sich nicht um eine Theorie der Zerstörung des Seins. Hegelianisch gesprochen geht es um eine "Aufhebung". Durch die gründliche Untersuchung der Geschichte der Metaphysik bin ich zu der Uberzeugung gekommen, daß man in ihr eine wachsende Substantivierung, eine echte Hypostase des Seins im Abstrakten feststellen kann. Ich unterscheide zwischen dem Sein im Abstrakten, dem konkreten Seienden und dem *esse ipse subsistens*. Nichts ist zu sagen gegen die konkreten Seienden: den Berg, den Himmel, die Gardine, die Tür usw. All das ist da, und zwar unbezweifelbar. Nach guter Tradition kann man auch nichts gegen das notwendige Sein einwenden, weil ohne es die kontingenten Seienden unerklörbar wären. Im Laufe der Geschi-

chte der Metaphysik entsteht aber das Problem dieses Seins im Abstrakten, das vom Mittelalter bis Heidegger hypostasiert wird. Es ist das abstrakte Sein, das im Spätmittelalter substantiviert wird, wenn man von "ens commune" oder "ens in communis" spricht. Aber es ist auch das Sein, das bei Heidegger mit seiner in der Schrift *Identität and Differenz* explizierten, berühmten. Ontologischen Differenz mitgemeint ist. Meiner Meinung nach ist es sehr klar, daß es sich auch bei dieser Distinktion zwischen Sein und Seiendem um eine Hypostasierung des Seins handelt. Dieses Sein –wenn man mir diesen Ausdruck gestattet– ähnelt einem schwachen Gott, einem säkularisierten Gott, der in der Geschichte unterwegs zu seinem Wesen ist. Es ist ein notdürftiges Sein, das des Seienden und insbesondere des Daseins bedarf, um sich auszudrücken. Daher auch die Reduzierung des Menschen auf einen "Hirten des Seins". Ich beklage nicht die Seinsvergessenheit, sondern die Gottvergessenheit. Für mich ist es absurd zu denken: wenn Gott wieder erscheinen soll, so wird er im Horizont des Seins erscheinen, wie Heidegger sagt. Das notwendige Sein erscheint nicht wie ein weiteres Seiendes unter den onderen Seienden im Horizont des Seins. Man kann auch nicht das "esse ipse subsistens" in einem angeblich umfassenderen Bereich, der ihm vorausgehen würde –wie z.B. das "Sein im Allgemeiüne"–, eingrenzen. Das abstrakte Sein, das eigentlich das Ergebnis einer Vereinfachung unseres Geistes ist, kann chae das notwendige, ewige Sein nicht begriffen werden.

Ich sah mich genötigt, einen Neologismus zu schaffen, um dieses neue Gravitationszentrum der Metaphysik ausdrücken zu können: *Habencia* (auf deutsch etwa: Totalität dessen, Gibtheit). Es geht um eine kopernikanische Wende: Wenn die Gesamtheit dessen, was es gibt, nicht im Sein eingeschlossen werden kann, dann soll das Sein der Totalität dessen, Gibtheit, einverleibt werden.

Concordia: Ist diese kategorie "Habencia" die Grundkategorie ihrer Metaphysik?

Basave Fernández del Valle: Ja, sie bildet die Mitte meiner Metaphysik. Unter "Habencia" verstehe ich die kontextuelle Offertivität, und zwar als syntaktische plurale unbegrenzte Präsenz, als allumfassende Verkettung der realen, idealen und fiktiven Seienden, aber auch von Möglichkeiten und Normativitäten in allen ihren Beziehungen, Implikationen und Zusammenflüssen. Die "Habencia" meint ein kondretes Universum. Das "Es gibt" geht dem Sein voraus, es stellt das Vor-Sein der Dinge dar. Das Sein ist die Aktualisierung dessen, was es gibt, in bezug auf die Welt; es ist die erste Epiphanie der "Habencia". Das Seiende ist die strukturelle Einheit des dinges, das da ist. Das "Es gibt Gott" ist ursprünglicher als das "Es gibt Sein" oder das "Es gibt Seiendes", weil Gott das "Es gibt möglich macht. Gott ist somit Fundament der Metaphysik, aber gerade deshalb ist Gott auch mehr als ein reines metaphysisches Problem. Die dynamisch wechselseitig bezogene supraintegrale Totalität ist keineswegs die Unbestimmtheit des Seins, denn sie ist vereinigende Präsenz, ontisch-logische Syntax. Kontext von Dingen und Ereignissen; Sinn, der das Universum teleologisch durchdringt. Die Intuition der Totalität dessen, was es gibt, ruft in uns eine direkte, unabweisliche, vitale Gewißheit hervor. Nur, zu dieser Totalität kommen wir nicht durch Prädikation, sondern durch Installation. In den Teilen erfasse ich intuitiv das Ganze. Und dieses Ganze stellt sich für mich als kontingent und endlich dar. Das Gottesproblem ist aus dieser Sicht zugleich die verborgene Triebkraft und die Krönung dieser Suche der "Habencia". Die Metaphysik ist ja Lehre der "Habencia" als "Habencia" und des letzten Grundes all dessen, was es im Bereich des Endlichen gibt. Aus der Intuition dieser Totalität, die ich "Habencia" nenne, lassen sich auch fünf metaphysische Prinzipien erkennen: 1) Das *Präsenzprinzip*: all das, was es gibt, ist auf irgendeine Weise präsent; 2) *Teilhabeprinzip:* Zugehörigkeit der Teile zum Ganzen durch einer räumlichzeitliche Beziehung; 3) *Sinnprinzip:* all das, was es gibt, ist in einer gerichteten verknüpften Disposition denkbar; 4) *Kontextprinzip:* all das, was es gibt, bietet sich in einem logischen und existentiellen Rahmen an; 5) *Syntaxprinzip:* all das, was es gibt, weist sich als artikuliert aus.

Ich habe zehn Jahre gebraucht, um diesen *Tratado de Metafísica*, der aus Hispanoamerika kommt, herauszuarbeiten. Und mit dem Hinweis auf seine hispanoamerikanische Herkunft will ich auch andeuten, daß dieses Werk noon länger brauchen wird, um seine Stelle in der Geschichte der Philosophie zu finden. Es würde leichter Widerhall finden, wenn es aus Deutschland, Frankreich oder Italien käme, da es in diesen Ländern bessere Bedingungen gibt. Der weise Jesuit Ismael Quiles, der das Vorwort schrieb, sagte mir allerdings: Wichtig ist, daß Ihr Werk schon vorliegt.

Concordia: In welcher anderen Disziplin, außer in der Metaphysik, hat sich Ihr Beitrag zur Weiterentwicklung der christlichen Philosophie besonders niedergeschlagen?

Basave Fernández del Valle: Da würde ich die philosophische Anthropologie nennen. Ich habe ein Menschenbild erarbeitet, das sich von den europäischen und insbesondere von den existentialistischen Auffassungen unterscheidet. Meine metaphysische Anthropologie ist zwar existential, aber nicht existentialistisch. Das sage ich, weil einige Kritiker mich als katholischen Existentialisten bezeichnen. So z.B. spricht Luis Recasens Siches vom katholischen Existentialismus des Agustín Basave. Aber wie gesagt ich glaube nicht daß meine Philosophie existentialistisch ist, und zwar deshalb nicht, weil ich

z.B. den Gedanken ablehne, daß der Mensch eine bloße Existenz ist, die sich ihr Wesen erst schafft. Für mich gibt es im Menschen ein Wesen auch wenn diese Essenz permanente Struktur, *conditio humana* oder sonst wie genannt werden mag. Mein Leben verläuft innerhalb eines Rahmens, den ich nicht Uberschreiten kann. Das deutet für mich darauf hin, daß ich ein Wesen habe; ein Wesen, das ich jedoch zum Vollzug bringen muß, weil es dynamisch und vom Streben nach subsistentieller Vollkomenheit beseelt ist.

Vor der Wahrheit Uber den Menschen existiert der wirkliche Mensch. Von dieser Überzeugung gehe ich aus. D.h. die Wahrnehmung einer Existenz, die sich mir selbst gibt –wenn auch nicht primär in bezug auf mich selbst– geht jeder anderen Wahrnehmung voraus. Ich existiere, sofern ich mich inkarniert befinde (*estoy* encarnado), sofern ich inkarniert bin (*soy* encarnado). Mein Bewußtsein offenbart mir mein Sein. Ich existiere, und ich weiß, daß ich existiere. Und meine Existenz ist in der Welt, mitten zwischen anderen Existenzen. Diese reflektierende Erfahrung meiner konkreten Existenz bildet den Ausgangpunkt für eine Phänomenologie des Existierens.

Leben –so vermerke ich seit 1957 bedeutet–, Kontingenz und Elend unseres Geistes in seiner inkarnierten Kondition zu spüren, zugleich aber auch die subsistentielle Vollkommenheit vorauszuführen. Meine integrale Metaphysik der Existenz kreist daher um die Erkenntnis, daß das Paar "Angst-Hoffnung" untrennbar ist. Diesem psychologischen Paar entspricht das ontologische Paar "Metaphysische Schutzlosigkeit subsistentielle Vollkommenheit". Diese Momente laufen in jedem menschlichen Leben organisch zusammen. Das Hin und Her des Lebens erklärt sich durch die Vorherrschaft des Gefühls unserer ontologischen Schutzlosigkeit –woher die Angst kommt– oder des Vorgefühls unserer subsistentiellen Vollkommenheit woher die Hoffnung kommt. In diesem "ens contingens", welches der Mensch ist, gibt es einen Hohlweg zum Nichts und eine Leiter zum Absoluten. Wir Menschen sind ein ratselhaftes Gemisch aus Nichts und Ewigkeit. In ihrem integralen Sinn offenbart die menschliche Existenz diese unumgängliche Dialektik zwischen ontologischer Schutzlosigkeit und Streben nach subsistentieller Volkommenheit. Die erreichte Vollkommenheit ist immer relativ und wird zudem stets von der Schutzlosigkeit bedroht. Zugleich aber wird die Schutzlogigkeit durch das sich projektierende Streben nach subsistentieller Vollkommenheit korrigiert.

Im Unterschied zum Tier, das die natürliche Ordnung nicht übertreten kann, lebt der Mensch in zwei Welten, die sich in ihm treffen, ohne daß er sich in einer der beiden Welten zu Hause fühlen kann. Er ist Natur, aber auch Kultur; er ist teilweise durch seine Tiernatur determiniert, aber ist zugleich Freiheit, Möglichkeit. Diese Spannung ist konstant, und deshalb ist der Mensch ein Sein, das immer unterwegs ist.

Der menschlichen Existenz ist der "*status viatoris*" inhärent. Anders ausgedrückt: der "*status comprehensoris*" gehört nicht zu diesem Leben. Wir sind vor allem eine Nicht-Vollkommenheit. Aber gerade deshalb schlage ich diesen Grundsatz für die philosophische Anthropologie vor: Jeder Mensch, sofern er ist, strebt danach, Seinsfülle zu erlangen. Zur Aufgabe der philosophischen Anthropologie gehört daher auch der Entwurf einer Heilsprogrammatik. Denn es handelt sich um einen Heilsplan, der in der Struktur des Menschen liegt, also nicht um ein ergänzendes, kostspieliges Ornament, das der Mensch seinem Sein hinzufügt. Sofern der mensch sich als Mensch verhält, d.h. vernünftig und frei handelt, strebt er danach, sein Heil in der personalen Unsterblichkeit oder in seinen Nachkommen oder in der Erinnerung zukünftiger Generationen zu finden. Die eschatologische Struktur des Menschen Ist in seiner eigenen Realität verankert.

Concordia: Sie haben sich aber auch sehr intensiv mit Problemen aus dem Umkreis der Rechtsphilosophie bzw. der Politischen Philosophie beschäftigt. Ist also nicht neben der metaphysik und der philosophischen Anthropologie ebenfalls die Rechtsphilosophie als eine weitere Dimension Ihres Anliegens zu nennen?

Basave Fernández del Valle: In der Tat; zur Philosophie bin ich eigentlich durch das Jurastudium gekommen. Mich interessierte und interessiert immer noch der philosophische Aspekt der Rechtswissenschaften. Ich habe mich viele Jahre mit der Politischen Philosophie und mit der Staatstheorie beschäftigt. Der Rechtsphilosophie habe ich, neben zahlreichen Aufsätzen, zwei Bücher gewidmet: *La Escuela Jusfilosófica Española de los Siglos de Oro,* Jalisco 1973; und *Filosofía del Derecho Internacional-Jusfilosofía y Politosofía de la Sociedad Mundial,* México 1985. Der Politischen Philosophie habe ich ebenfalls zwei Bücher gewidmet: *Teoría del Estado. Fundamentos de Filosofía Política,* México 1955; und *Teoría de la Democracia. Fundamentos de Filosofía Democrática,* Nuevo León 1976.

In diesen Werken versuche ich zu zeigen, daß die Grundlage des Naturrechts und des positiven internationalen Rechts jene rechtlich-ökumenische Dimension des Menschen ist, die ihn zur Entwicklung des sozialen ökumenischen Projekts des Gemeinsam-in-der-Welt-Zusammen-Seins aller führt. Es gibt eine Form des sozialen Lebens -nämlich das Tun-Können und das Fordern-Können, die sich zu einer Reihe von rechtlichen Normen herauskristallisiert und die eine wechselseitige Beziehung von Rechten und Verpflichtungen zwischen den Staaten und zwischen diesen under internationalen Gemeinschaft reguliert. Die impersonale Souveränität des Rechts wäre bloße Willkür ohne die reale Grundlage einen TunKön-

nens und eines Fordern-Könnens, die intentional auf die Gerechtigkeit bezogen und in einem axiotropistischen Sein verwurzelt sind, welches ein existentiales, wertvolles Programm darstellt, und zwar ein Programm, in dem Können und Sollen sich gegenseitig durchdringen und in dem die Freiheit eines jeden gerade durch die Freiheit der anderen immer schon eingegrenzt wird. Interpretiert der Naturrechtler die integrale Ontik des Menschen nicht richtig, so wird er kaum das Recht, sondern nur seinen Schatten in der Norm "*pacta sunt servanda*" oder in den Buchstaben der Verträge, Sitten, Urteile und Jurisprudenz der Gerichte sehen können.

Ich bin ferner der Meinung, daß die Gerechtigkeit ohne die Liebe keine wirkliche dauerhafte internationale Ordnung errichten kann. Gesetze, Verträge und Abkommen reichen nicht aus, weder um alle Übel zu Uberwinden noch um alles voraussehen zu können. Höher als die Gerechtigkeit des Gesetzes steht die Gerechtigkeit der Liebe. Zwar schafft der "*ordo amoris*" den "*ordo iustitiae*" nicht ab, aber er übersteigt ihn. Die goldene Regel für das internationale Zusammenleben würden wir so formulieren: Jeder Staat oder transnationaler Organismus soll die anderen Staaten oder die anderen transnationalen Organismen so behandeln, wie er behandelt werden will. In diesem Zusammenhang darf ich gleich anmerken, daß für mich das Modell der souveränen, voneinander unabhängigen Staaten, mit Regierungen, die ihre Aktionen mit Hilfe von Diplomaten absprechen, zum großen Teil überholt ist. Dieses Modell "the billiardball modell" verkennt die Bedürfnisse und Interessen von Individuen und Gruppen, die ihre Geschäfte selbst abwikkeln. Die Interdependenz, die Zunahme der ökonomischen Vereinigungen, die transnationalen Ideologien der politischen Parteien passen nicht ins alte Modell der Beziehungen von Regierung zu Regierung, aber auch nicht die technologische Industrie und die multinationalen Konzerne. Nicht zu vergessen sind hier Werte wie Unabhängigkeit, Meinungsfreiheit oder Mitbestimmungsrecht, die die Völker der Erde unabhängig von ihren Regierungen anerkennen und die die Weltöffentlichkeit stark beeinflussen. Daher ergibt sich für mich die Notwendigkeit, eine "Iusphilosophie" und eine "Politicosophie" der Weltgesellschaft herauszuarbeiten.

Die Staatstheorie bildet einen weiteren Schwerpunkt in meiner Politischen Philosophie. Dabei gehe ich vom Grundsatz aus: Jede Staatstheorie gründet notwendig in einer Theorie des Menschen. Der Staat ist eine höchste politische Vereinigung, die geographisch lokalisiert und im Hinblick auf das zeitliche Gemeinwohl teleologisch organisiert ist. Vier Elemente (Volk, Territorium, Autorität und zeitliches Gemeinwohl) und drei Grundcharakteristika (moralischer und juristischer Status, Souveränität, Unterordnung unter das Recht) machen den Staat aus. Daraus folgt, daß der Staat ein Instrument ist, dessen Existenz sich nicht selbst rechtfertigt. Er ist weder Zweck noch Prinzip, sondern ein Mittel im Dienst des Gemeinwohls. Jeder Staat ist die politische Darstellung der Weltanschauung, in der er gründet und in deren Dienst er steht. Jede Weltanschauung erfordert eine spezifische Staatsform für ihre effektive Verwirklichung.

Ebenso gehört zu den Schwerpunkten meiner Politischen Philosophie die Reflexion über die Demokratie, die ich weniger als eine politische Regierungsform denn als eine Form des menschlichen Zusammenlebens verstehe. Mehr noch: sie ist eine Berufung des Menschen; die Berufung, die politisch ihren Höhepunkt in der praktischen Verwirklichung der ethischen Postulate der Mitbestimmung, der Mitverantwortung und der gegenseitigen Hilfe hat. So gesehen impliziert die Demokratie die Anerkennung und die Achtung der Rechte der menschlichen Person. Sie bringt das dialogische Wesen des Menschen zur vollen Entfaltung. Sie ist auch Instrument für den Vollzug personaler Selbstverwirklichung. Nicht der Staat, sondern der Mensch ist ja bei ihr Basis und Ziel der politischen Strukturen. Außerdem verlangt sie die Zustimmung freier Menschen und erhebt die Überzeugung zur Methode. Sie läßt die Verschiedenheit der politischen Meinungen zu und verbietet die Unterdrükkung der dissidenten Sektoren. Mit diesen Hinweisen möchte ich verdeutlichen, daß aus meiner Sicht eine philosophische Theorie der Demokratie zehn Grundthemen umfaßt:

1) Ontologische Fundierung der Demokratie; 2) Wesen der Demokratie; 3) Durchführbarkeit der Demokratie; 4) Demokratie und Autorität; 5) Der soziale Rechtsstaat als Form für die Verwirklichung der höchsten demokratischen Werte; 6) Beziehung zwischen Demokratie und ideologien; 7) Der Begriff der Souveränität und die Macht des Volkes; 8) Das Problem der Vertretung und der Eliten in der Demokratie; 9) Erziehung zur Demokratie; 10) Rechtfertigung der Demokratie.

Lassen sie mich noch die Definition von Demokratie, mit der ich in meiner Politischen Philosophie operiere, hinzufügen: Demokratie ist eine Regierungsform, die die BUrgerrechte des Menschen anerkennt und gewährleistet und die bei der Strukturierung der Macht mit dern Volkrechnet.

Concordia: Aus Ihren Ausführungen geht deutlich hervor, daß Sie selbst Ihr Werk als einen Beitrag zur Erneuerung der christlichen Philosophie verstehen, und zwar insbesondere auf dem Gebiet der Metaphysik, der philosophischen Anthropologie und der Politischen Philosophie. Interessant wäre nun zu wissen,. ob Sie in Ihrem Werk eine Dimension sehen, die Sie eigens der lateinamerikanischen Kultur zu verdanken hätten?

Basave Fernández del Valle: Meiner Meinung nach gehört zur Eigentümlichkeit der philosophischen Reflexion in Lateinamerika, daß sie vorwiegend um den Menschen, um den Willen, um das Leben, um die Erde, um die Freiheit, um die Geschichte, um die Kultur sowie um die Idee Gottes kreist. Das sind auch die Themen, mit denen ich mich in meiner Philosophie auseinandersetze. Sie bringen also meine lateinamerikanische Verwurzelung deutlich zutage. Die physiognomische Eigentümlichkeit Lateinamerikas, die in einer Reihe von Grundzügen der lateinamerikanischen Menschen offenkundig wird, kann ich nicht in meinem philosophischen Denkstil verleugnen. Das soll allerdings nicht als negation der Universalität der Philosophie mißverstanden werden. Den auch wenn ich anerkenne, daß hier in Mexiko und in Lateinamerika die philosophischen Probleme "unseres Volkes" bedacht werden müssen, bleibt doch für mich die Philosophie einfach Philosophie.

Concordia: Aber gibt es in Ihrer Philosophie Elemente, die man als spezifisch lateinamerikanisch bezeichnen könnte? Anders gefragt: Weist Ihre Philosophie Züge auf, deren Eigentümlichkeit auf die Eigenart der lateinamerikanischen Kultur zurückzuführen wäre?

Basave Fernández del Valle: Meine Antwort auf diese Frage darf ich mit der von mir auf dem IX. Interamerikanischen Philosophiekongreß in Caracas (Venezuela) 1979 vertretenen These einleiten: Ich glaube nicht, daß es eine lateinamerikanische Philosophie gibt. Alle Versuche, eine spezifische lateinamerikanische Philosophie zu bilden, sind nicht über eine bloße psychologistische bzw. kulturalistische Anthropologie hinausgekommen. Wir können doch nicht die Prinzipien der allgemeinen Methodologie und der Logik überhaupt beiseite lassen, um eine lateinamerikanische Methodologie und Logik zu erfinden. Genauso wenig können wir jedes nicht-lateinamerikanische Element ausklammern, um auf eine geistige Bloße vom vorabendländischen Niveau zurückzufallen. Ist das lateinamerikanische Sein etwa das ontologische Sein schlechthin? Weil mir die Provinzialisierung der Philosophie immer absurd vorgekommen ist, betrachte ich den Anspruch, eine lateinamerikanische Philosophie zu ersinnen, als einen Unsinn. Etwas anderes ist freilich, daß unsere Philosophie, obwohl sie sich mit dem Universalen beschäftigt, dennoch ihren charakteristischen lateinamerikanischen Akzent gewinnt. Der kollektive Lebensstil des Lateinamerikaners manifestiert sich z.B. bei mir in meiner Bevorzugung der philosophischen Anthropologie, der metaphysik, der Ethik, der Asthetik, der Politischen Philosphie und der Rechrsphilosophie. Ich darf zugleich hinzufügen, daß ich die Philosophie als eine Ganzheit verstehe, und daß deshalb die Bevorzugung dieser Disziplinen keineswegs so zu verstehen ist, als ob ich kein Interesse an den Themen und Problemen der anderen philosophischen Disziplinen hätte. Ich begreife mich als einen universellen Mexikaner, und daher nehme ich mich vor der Gefahr des Regionalismus, die zum Verlust der ganzheitlichen Aüffasung der Philosophie führen kann, in acht. Die eigentümliche Art, die Berufung zum ökumenischen Humanismus, die Unruhe der vitalen Expansion, die katholische Tradition, die von Anfang an die mexikanische nationalität durchdringt, das alles sind Elemente, die mein philosophisches Denken auf eine unauslöschliche Weise religiös färben. Der lateinamerikanische "nous" hat einen eigentümlichen Stil im Philosophieren hervorgebracht, der sich –zumindest in meinem Fall– in diesem Streben nach subsistentieller Vollkommenheit, in diesem Wissen um den Menschen und für den Menschen –Heilswissen– ausdrückt, der seinerseits –zumindest mir– zum Verständhis der Philosophie als Heilspropädeutik geführt hat.

Concordia: Wie beurteilen Sie die Bewegung der Befreiungsphilosophie in Lateinamerika? Einige Vertreter dieser Richtung sehen in der Befreiungsphilosophie eine neue Form von christlicher Philosophie. Würden Sie diese Meinung teilen?

Basave Fernández del Valle: In der Diskussion um die sogenannte Befreiungsphilosophie möchte ich zwei Aspekte unterscheiden: Wir haben in Lateinamerika ein schweres Problem von sozialer Gerechtigkeit. Es gibt auch eine wachsende, schmerzende Kluft zwischen armen und reichen Ländern. Das läßt sich nicht leugnen. Genauso wening würde ich bestreiten, daß in der Befreiungsphilosophie einige Wahrheiten vorhanden sind, die man zurückgewinnen sollte. Als philosophischer Systematisierungsversuch scheint mir aber die Befreiungsphilosophie völlig fehlgeschlagen. Man kann nicht die Philosophie auf die Politik reduzieren. Gegenstand der Philosophie ist die fundamentale, teleologische Erkenntnis der Totalität dessen, was es gibt; und sie stellt eine menschliche Weisheit um die tiefsten, bedeutendsten Probleme der menschlichen Existenz dar. Sie darf daher nicht auf den Aufbau einer ökumenischen Gesellschaft reduziert werden, die von den peripherischen Völkern verwirklicht werden soll, und zwar unter Anwendung des Klassenkampfes al Mittel für die Befreiung von den Ausbeutern. Den Grundgehalt der Philosophie, der immer universell gewesen ist, sollte man wirklich nicht verdrehen wollen. Beim Philosophieren belastet mich nicht die pauschale Beurteilung Lateinamerikas als "Subprodukt" der geschichtlichen Entwicklung der hegemonischen Machtzentren. Ich persönlich habe niemals weder Dependenz noch Vorherrschaft von seiten des "imperialen Logos" gefühlt. Es wäre einfach grotesk, die Werke von José Vasconcelos oder von Antonio Caso oder auch meine –um nur drei Modelle mexikanischer Philosophie zu nennen als bloßes politisches ideologisches Instrument der Impe-

rialistischen Mächte, als mitschuldigen Reflex der übermächtigen Vernunft des Imperialistischen Europas interpretieren zu wollen. Man sollte also die Philosophie nicht mit der Politik verwechseln. Man kann freilich politische Philosophie betreiben, aber die Philosophie ist nicht "per se" Politik.

Unrichtig Ist ebenfalls für mich die These, daß das Volk als souveräne freie Gemeinschaft das eigentliche Subjekt der Philosophie darstellt. Philosophieren bedeutet denken; befreien besagt aber handeln. Selbstverständlich kann ich über die Befreiung philosophieren. Das ist legitim. Nicht mehr legitim ist allerdings der Anspruch, nur diese sich mit der Praxis der peripheren Völker identifizierende Philosophie sei legitime Philosophie. Ferner verstehe ich nicht, wie ein Denken, das aus dem "Nichts", aus der reinen Exteriorität kommen soll, sich als Bruch mit der abendländischen philosophischen Tradition entfalten könnte.

Um ehrlich zu sein, sehe ich in dieser theoretischen Vorhut, die sich als die höchste Stufe des kritischen Bewußtseins ausgibt, allzuviel Hochmut und viel Haß gegenüber der philosophischen Konstruktion des Abendlandes. Hinzu kommt noch der ständige Versuch, den Klassenkampf als "*factotum*" der Geschichte zu inthronisieren. Alle diese Elemente scheinen mir wenig angemessen für eine Philosophie zu sein, die sich christlich nennen will. Ich frage mich: welchen Platz hat die wirkliche Liebe, die Hingabe und Wohlwollen ist, in einem System, das vorrangig um die praktische Strategie einer konfliktiven Politik besorgt ist?

Concordia: Sie sehen also keine Möglichkeit, Ihre Auffassung der Philosophie als Heilspropädeutik für den bedUrftigen Menschen mit dem Ansatz der Befreiungsphilosophie zu verbinden?

Basave Fernández del Valle: Mein Konzept vom Sinn der Philosophie als Heilspropädeutik dreht sich um die Sorge um den Vollzug der personalen Berufung eines theotropen Wesens, das den aufsteigenden Dynamismus seines inkarnierten Geistes in Richtung auf die subsistentielle Vollkommenheit erhellt und verwirklicht. Selbstverständlich können wir unser Heil nur zusammen mit den anderen erlangen. Ohne die schweren Probleme der Welt zu verkennen, ohne die Flucht vor meiner geographischen historischen Situation zu ergreifen, setze ich mich jedoch methodisch und streng mit der philosophischen Problematik aller Zeiten auseinander, um menschlicher zu werden und um meine Bestimmung zu erfüllen. Daraus wird bereits ersichtlich, daß meine Philosophie als heilspropädeutik sowohl den engen, der eschatologischen Perspektive verlustigen Horizontalismus der Befreiungsphilosophie als auch ihre erstickende Reduktion der Philosophie auf die Politik übersprengt.

Apéndice 4

ENTREVISTA CON EL PROF. DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE[1]

(Traducción al español del texto alemán publicado por la revista *Concordia*, Aachen, Alemania).

Concordia: Considerando que es usted uno de los representantes más destacados de la filosofía cristiana en América Latina, me interesaría saber, en primer lugar, cómo ve usted el estado actual de la filosofía cristiana en el marco del panorama filosófico latinoamericano de hoy.

Basave Fernández del Valle: Lo veo esperanzador, aunque en cierto modo raquítico. Esperanzador, porque en realidad basta asomarnos a nuestras raíces, basta con vigorizar nuestro ser, nuestro proyecto nacional, nuestro estilo colectivo de vida, para encontrar ahí el ingrediente cristiano ineludible de nuestra cultura. Pero, por supuesto, hay una serie de causas históricas, contingentes, que han llevado a negar, en muchos países, esa tradición que está enraizada desde los orígenes de las constituciones de las diversas nacionalidades de los Estados de habla española. Hablo, naturalmente, de la corriente positivista que, aunque ya superada, reverdece en el llamado positivismo lógico en algunos países, concretamente en México, por la influencia próxima de la cultura anglosajona; o en la Argentina, donde existen una serie de representantes del positivismo lógico. Y no solamente el positivismo lógico, sino el marxismo, tanto en su línea ortodoxa del "Diamat", proruso, como en muchas otras variantes del eurocomunismo, por ejemplo, en la línea de A. Gramsci. Quiero con esto decir que existen en México –voy a hablar sobre todo de México– muchas corrientes marxistas. Hay marxistas que podríamos denominar de la línea trozskista –recordemos que México albergó como asilado político a León Trozski, como el pintor Diego Rivera, que era un amigo personal de Trozski y que tenía algún grupo. Hay, además, en las universidades, grupos llamados maoistas, los del Partido Socialista Unificado Mexicano, etc. Estas son las dos corrientes más fuertes: el positivismo lógico, por una parte, y el marxismo por la otra. El existencialismo creo que tiene conocedores en México, que tiene también algunas figuras, como por ejemplo Antonio Caso, Adolfo Menéndez Samará y algunos otros –grupo "Hiperión"– que estuvieron más o menos cerca de ciertas corrientes filosóficas existencialistas. Es el caso de Menéndez Samará, que está cerca de Gabriel Marcel. Pero el existencialismo no tiene mucha vigencia. Creo que en Hispanoamérica el existencialismo tiene más bien una vigencia subterránea, soterrada, en la teología, más que en la filosofía. Es decir, algunos teólogos latinoamericanos están influidos por el existencialismo y están influidos por el historicismo. Pero hay pocos filósofos, en la actualidad, que se ostenten oficialmente como existencialistas. Hubo una época en México, concretamente la época de los "hiperiones", en que sí había una fuerte corriente del existencialismo para hacer una filosofía del mexicano que, en rigor, debió limitarse a ser una caracterología cultural del mexicano. Es el grupo constituido por Leopoldo Zea, por Emilio Uranga, por Luis Villoro, por Jorge Portilla, etc. Pero eso ha pasado. Samuel Ramos es el iniciador de esa corriente de caracterología cultural del mexicano con su obra, muy

1 La revista *Concordia*, (número 12. 25 de octubre de 1986) publicó la entrevista que le hiciera el Profr. Dr. R. Fornet-Betancourt al Dr. Agustín Basave, en la cual expone las tesis centrales de su pensamiento filosófico y sus aportaciones más significativas a la filosofía contemporánea. La revista *Ágape* editó la versión en español en su número 1, año 1, junio de 1989, Monterrey, N. L.

conocida en toda América Latina e incluso en otros países; una obra, me parece, que trazó rumbos y propuso algunos criterios de comprensión, no siempre aceptables, intitulada "El perfil del hombre y la cultura en México", pero que, por lo menos, estaba bien orientado. Ramos hizo una obra que merecía seguir sus derroteros; pero, desgraciadamente, los epígonos se fueron por otros rumbos; no entendieron lo que quiso hacer Ramos y empezaron a construir una "ontología del mexicano" y empezaron a decir que el mexicano era "un accidente sin substancia", y una serie de afirmaciones de este tipo que resultan realmente grotescas y gratuitas.

Concordia: ¿Y Cuál es o ha sido el papel de la filosofía cristiana dentro de ese panorama filosófico trazado por usted?

Basave Fernández del Valle: El papel de la filosofía cristiana, en estos momentos, creo que necesita revigorizarse. Y siento particular alegría por haber podido organizar un congreso mundial de filosofía cristiana en México, y particularmente en Monterrey. La filosofía cristiana en México, como en casi toda América Latina se sigue enseñando en los seminarios; ahí sigue estando fuerte, y, sobre todo, en un sector de la filosofía cristiana. Me refiero, naturalmente, al sector tomista que ofrece una muy buena base a los seminaristas, dándoles estructuras mentales sólidas. Quiero apuntar, sin embargo, que la filosofía cristiana no se reduce exclusivamente al tomismo. Yo me preocupé, en el Congreso que me tocó presidir, por invitar a representantes de todas las corrientes de la filosofía cristiana, porque al final de cuentas creo que eso es riqueza para la filosofía cristiana, y para la filosofía misma. Han sido bienvenidos tanto los tomistas como los agustinianos; los seguidores de Marcel, de Blondel, o de Michele Federico Sciacca. Aquí queremos justamente mostrar que existe una absoluta libertad; es decir, hay libertad en el punto de partida, hay libertad en el método; solamente confrontamos nuestras conclusiones con la verdad revelada. Porque en la disyuntiva de que nos equivoquemos los filósofos cristianos o se equivoque la Revelación, creo que no dudamos en decir que los que nos equivocamos somos nosotros. Debemos tener la gran humildad que poseyó el genio de Hipona, San Agustín, para hacer también nuestras retractaciones. Esta es la gran garantía que tenemos al practicar la filosofía bajo la gran sombra bienhechora de la religión; aparte del influjo psicológico que desde el punto de vista existencial se recibe. Aunque yo, en un cierto sentido, preferiría hablar, más que de una filosofía cristiana, de cristianos que filosofan. Naturalmente, por ser cristianos, el producto va a ser diverso al del pagano. El pagano tiene una serie de preconceptos, una prefilosofía en la cual él está instalado, que es diversa a la prefilosofía o elementos prefilosóficos con los cuales cuenta el cristiano. Hay una serie de temas que aporta el cristanismo a la especulación filosófica: el concepto de persona, por ejemplo, no lo concieron, en su cabal dimensión los paganos. Es, definitivamente, una aportación del pensamiento cristiano.

Concordia: ¿Estaría precisamente en esa línea el aporte de su considerable obra filosófica escrita, al desarrollo de la filosofía cristiana en el contexto de América Latina?

Basave Fernández del Valle: Mi aporte a la filosofía cristiana consiste, en primer término, en el sentido mismo de la filosofía:

1.Una filosofía que no esté al servicio del hombre, y, por lo tanto, de su salvación, es una filosofía estéril y decepcionante. Debemos estudiar la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación a Dios. La filosofía como propedéutica de salvación –tanto como la entiendo yo, por lo menos– no sólo es contemplación de lo eterno (facultad intelectiva), sino también sobre lo temporal, disposición última de las cosas materiales al servicio del hombre (conocimiento pragmático). Se trata no sólo de una "hija del asombro", sino de un imprescindible *menester de ubicación y de autoposesión* en que me juego a mí mismo de manera integral. Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. Salvación es, en el orden filosófico, cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión axiotrópica, esclarecimiento y realización del dinamismo ascencional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial. Pero la filosofía, aunque abierta a la salvación, no nos salva. Esclarece fundamentalmente la realidad entera, influye sobre la vida misma del hombre, nos ofrece una sabiduría vital de los últimos problemas humanos. Por eso hablo de la filosofía como propedéutica de salvación. A la luz de una filosofía como propedéutica de salvación, he desarrollado las diversas disciplinas filosóficas. Por ahora pueden consultarse mis estudios publicados, a lo largo de varios años, en el Anuario *Humanitas* de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Me propongo reunir y articular este material en un volumen que llevará por título *Fundamentos de Filosofía –Amor a la Sabiduría como Propedéutica de Salvación–.*

En segundo lugar, quiero hablar de mi contribución a la metafísica contemporánea:

2. Ofrezco un nuevo centro gravitatorio de la metafísica, diferente al tradicional tema capital de la milenaria y antigua disciplina. No se trata de una teoría de la destrucción del ser. Se trata, en términos hegelianos, de una "Aufhebung". Trátese de superar, pero conservando. Me parece, estudiando a fondo la historia de la metafísica, que ha habido una creciente sustantivación –verdadera hipóstasis– del ser en abstracto. Yo distingo

entre ser en abstracto, seres concretos y ser subsistente: el *esse ipse subsistens*. Nada hay que decir contra los seres concretos: la montaña, el cielo, la cortina, la puerta, etc. Todo esto está ahí, es indubitable. Tampoco puede haber, en buena tesis, objeción alguna contra el Ser fundamental, contra el Ser necesario: porque sin Él serían inexplicables los seres fundamentados y contingentes. Pero surge históricamente el problema de ese ser en abstracto que primero, en las postrimerías de la Edad Media, empieza a sustantivarse cuando se habla del *ens commune* o *ens in communis* y se llega hasta Heidegger, donde en ese libro –todavía no traducido al castellano– *Identität und Differenz* establece la célebre diferencia ontológia. Y en esa diferencia o distinción ontológica entre ser y ente, está clarísima , a mi modo de ver, la hipóstasis del ser. Se trata de un ser, si se me permite la expresión, que es casi un Dios anémico, laicizado, que se está esenciando, historiando; un ser menesteroso que requiere de los entes para expresarse y, singularmente, del *Daisen* (ser-ahí, que es el hombre) reducido a un pastor o vigía del ser. Yo no me lamento del olvido de ese ser. Yo me lamenté del olvido de Dios. Creo que resulta un tanto absurdo pensar que si Dios aparece nuevamente aparecerá en el horizonte del ser, como lo dice Heidegger. No es el Ser necesario el que aparece como un ente más entre los entes dentro del horizonte del ser. Tampoco cabe enmarcar el *Esse ipse subsistens* en un supuesto ámbito más amplio que le precede: el "ser en general", o el "ser un bruto". El "ser abstracto" – prescindencia simplificadora que forjamos en nuestra mente– no podría concebirse sin el ser neceario y eterno. Consiguientemente no es el ser subsistente el que depende de los seres, sino los seres y el concepto de ser en abstracto los que dependen del Ser subsistente.

Me he visto precisado a forjar un neologismo para expresar el centro gravitatorio de la nueva metafísica: *habencia*. Trátase de un giro copernicano: si la totalidad de cuanto hay no cabe incluirse en el ser, que el ser se incluya en la totalidad de cuanto hay.

Concordia: Esta categoría de la "habencia", ¿sería la categoría fundamental de su metafísica?

Basave Fernández del Valle: Sí, así es. Es el centro. Entiendo la "habencia" como ofertividad contextual, como presencia sintáctica plural e ilimitada, como urdimbre onmienglobante de entes reales, entes ideales, posibilidades, normatividades y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias. Trátase de un universo concreto. El "hay" está antes del ser, es el pro-ser de las cosas. El verbo haber no hace función de sujeto porque no implica predicado. El ser es la actualidad de lo habencial respectivo, en el mundo, la primera epifanía de la "habencia". El ente es la unidad estructural de la cosa que es. El "hay Dios" es más originario que el "hay ser" y el "hay ente". Porque Dios es el que hace que haya. Dios es el fundamento de la metafísica y por consiguiente, no es ya un puro problema metafísico. La totalidad supraintegral; dinámicamente interrelacionada, no es la indefinitud del ser; es presencia unificadora, sintáxis óntico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del ser fundamental, subsistente por sí o, si se quiere utilizar otra expresión, de la Suprema Realidad Irrespectiva. La intuición de la totalidad de cuanto hay nos produce una certidumbre vital, directa e irrecusable. A esa totalidad no llegamos por vía de predicación sino por vía de instalación. En las partes intuyo el todo. Si existen partes no puede dejar de haber un todo. Y este todo se me presenta como mutable, contingente, finito. El problema de Dios es, a la vez, el oculto resorte y el coronamiento de esta búsqueda de la "habencia". La metafísica es el tratado de la "habencia" en cuanto "habencia" y del fundamente último y supremo de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito. Con la intuición de esa totalidad –"habencia"– intuyo cinco primeros principios metafísicos: 1) *principio de presencia:* todo cuanto hay está de algún modo presente; 2) *principio de participación:* inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida que se parecen parcialmente al ser absoluto; 3) *principio de sentido:* todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa; 4) *principio de contexto:* todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial; 5) *principio de sintáxis:* todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo. Tardé diez años en pensar este "TRATADO DE METAFÍSICA –teoría de la "habencia"– que sale de Hispanoamérica.

Eso quiere decir que va a tardar muchísimo más en ubicarse en la historia de la filosofía. Si hubiese salido de Alemania o de Francia o de Italia, tendría mucho más facil repercusión, pues hay canales de difusión del pensamiento más expeditos. Sin embargo, mi prologuista, el sabio jesuita Ismael Quiles, me decía en cierta ocasión que lo importante es que mi obra queda ya hecha.

Concordia: Y aparte de su Metafísica, ¿cuál sería la otra rama en la que se ha ejemplificado su contribución personal a la filosofía cristiana?

Basave Fernández del Valle: Tengo una visión del hombre que diverge de las visiones europeas, concretamente de las visiones existencialistas. Mi antropología metafísica o mi integralismo antroposófico es sumamente existencial; pero no creo que sea existencialista. Algunos comentaristas de mi obra me han calificado de existencialista católico. Recuerdo por ejemplo a Luis Recasens Siches que habla del existencialismo católico de Agustín Basave. Pero no creo que mi filosofía sea existencialista, porque yo no admitiría, por ejemplo, en el

caso del hombre, la idea de que fuese un mero existir, que se va dando su consistencia, y que no hay esencia. Para mí existe una esencia, aunque a esta esencia se le llame estructura permanente, quididad, condición humana, etc. Lo cierto es que mi vida discurre dentro de un marco que no puedo rebasar. Puedo ser miles de cosas, pero no puedo ser ni espíritu puro ni bestia. Indudablemente tengo una esencia, aunque esa esencia la voy haciendo porque es una esencia dinámica que se da con afán de plenitud subsistencial.

Tenemos la certeza de que antes de la verdad sobre el hombre existe el verdadero hombre; antes de la adecuación del juicio y de lo real humano, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con la realidad humana. La percepción de una existencia que me es dada en sí misma –y no primariamente en orden a mí mismo– está antes que cualquier otra cosa. Existo en cuanto *estoy* encarnado, en cuanto *soy* encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y sé que existo. Y este mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre fluidamente en el tiempo.

Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y de resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudable. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior.

Vivir –vengo apuntando desde 1957– es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y presentir la plenitud de la subsistencia. He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de heterogéneos conservando la integridad de cada canto pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico –de donde emerge la angustia– o al predominio del pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial, de donde surge la esperanza. En el *ens-continges* que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia) está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza). El hombre aspira a la plenitud subsistencial y quiere protegerse contra su desamparo ontológico. Sin embargo, su "ser-en-el-mundo" transcurre más bien en invisible alianza con el desamparo que con la plenitud. La vida humana, en su sentido integral, manifiesta la insoslayable dialéctica entre desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial. La plenitud lograda es siempre relativa y está amenazada por el desamparo. Pero a su vez el desamparo se ve corregido, amparado en parte, por el afán de plenitud susbsistencial que se proyecta con toda su intención significativa.

Mientras el animal tiene un desamparo ontológico objetivo y menor, el hombre tiene un desamparo ontólofico objetivo, subjetivo –puesto que lo conoce y lo siente– y de mayor grado. El animal –al fin pura naturaleza– se deja conducir necesariamente por sus instintos. Le es imposible transgredir el orden natural. El hombre, en cambio, es un ente bifronte, anfibio. Vive en dos mundos –que en el se encuentran– sin poder vivir bien en ninguno de los dos. Es natura y es cultura. Está parcialmente determinado por su animalidad y es, a la vez, libertad. Aunque no es pura posibilidad –tiene dimensiones constantes–, cuenta con infinitas posibilidades. Mientras el animal viene definido, el hombre viene tan sólo bosquejado. Su desequilibrio proviene de la tensión constante entre su desamparo ontológico y su afán de plenitud subsistencial. Como es un ser que vive siempre en camino, con una determinación limitada, nunca puede gozar de la comodidad animal de fijarse y amurallarse. Por su conciencia, por su interioridad objetiva está permanentemente abierto al ser. Vive en circunstancia, pero no es, como el animal, un esclavo de su contorno. El uso de la razón da testimonio de su interioridad ilimitada. La intranquilidad de su espíritu tiene su origen en la tensión entre carna y alma, en la fluctuación que supone el equilibrio inestable de un espíritu encarnado.

El *status viatoris* es inherente a toda condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcanzado. El *status comprenhensoris* no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. El hombre vive en la esperanza de ser más. O el espíritu se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. El hombre "hace" su esencia, no "es" –de manera fija– su esencia. Pero todas las variedades históricas de este hacer la esencia –incluyendo nuestra propia manera de hacernos– puede insertarse dentro de una estructura permanente del ser humano. Vivimos siepre en espera. Un futuro anhelado puede llegar a cumplirse. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación porque el bien apetecido está ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un esperar confiado que tiene su sostén en

Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas. No cabe fundar la vida en la desesperación. Sólo la esperanza –aventura en curso– penetra a través del tiempo y funda la vida. Como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. A la vida como quehacer corresponde la vida como esperanza. Presunción y deseperación congelan el fluir de la existencia hacia su oceáno, petrificándola en un imposible o en un castillo en el aire. Sin el amor, la ida no sería digna de ser vivida. Pero el hombre no sólo tiene esperanza, sino también – polo negativo insuprimible– angustia. Una angustia existencial que proviene no de la nada sino de nuestra contingencia, caducidad y fragilidad de creaturas. Una angustia en que no podemos localizar lo amenazante, pero que podemos superar –aunque no suprimir del todo– volviéndonos hacia nuestra dimensión religada. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. El amor lleva a la plenitud la indigencia. Un recóndito afán de entregarse, de expandirse y gozarse con esta expansión, caracteriza al amor. Solo es capaz de verterse el que reboza. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores. Todo hombre se encuentra implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. Ni yo ni los otros hacíamos falta. Estamos enviados a la existencia por la amorosa voluntad de Alguien. En ese sentido nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el Supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a "estar en el mundo" amorosamente. No se trata de una obligación sino de un compromiso.

Una filosofía del hombre no puede eludir el tema de la muerte. Porque ustedes y yo necesitamos saber por qué morimos y por qué vivimos si hemos de morir. ¿Cuál es la significación de la muerte? Permítase el menos –ya que otra cosa no me es posible en el tiempo de que dispongo– apuntar la estructura ideo-existencial de la muerte:

a) Posibilidad, actualizada en tanto que posibilidad, que nos está siempre presente, como una amenaza cierta y delimitante.
b) Riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada (por ejemplo: ser arrebatado a la familia, a los amigos y a mí mismo en mi actual situación de espíritu encarnado) que me incita a la fidelidad conmigo mismo y a la fidelidad con Dios.
c) Término incierto. Término, porque se trata de un acontecimiento futuro y de realización cierta. Incierto por lo que atañe a la época de su realización.
d) Conclusión única y definitiva –sin posibles adiciones ni reformas– del yo-programa.
e) Desgarramiento inevitable y soledad devoradora del trance. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada.
f) En la muerte nuestro ser adoptará definitivamente su medida: moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. En ese sentido, la vida es preparación para la muerte.
g) La muerte es inherente a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. Nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto puro y simple.
h) La muerte en los hombres, no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil.
i) La muerte corporal no puede afectar al espíritu. Mi persona no está, en su propia esencia, avocada a la muerte sino a su perfección con la eternidad.

Todo hombre, en cuanto es, tiende a ser en plenitud. He ahí el axioma que propongo para la Antropología Filosófica. Planeamos nuestro propio programa de salvación Este programa es trscendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. Se trata de un plan de salvación que está en la estructura misma del hombre y no de un ornato suplementario y lujoso que el ser humano añade a su ser. *Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre.* Y aunque inmerso en el flujo vital e histórico de su vida, el hombre, con su programa c plan de salvación supera ese decurso y se enfrenta con su vida para juzgarla y para enmendar rumbos.

Concordia: Hablaba usted además de una tercera rama filosófica en la que su obra ha querido contribuir al desarrollo del pensamiento filosófico cristiano, ¿cuál sería este tercer ámbito de su obra?

Basave Fernández del Valle: Mi vocación filosófica –probada y definida– pasa por el Derecho. Llegué a la filosofía por el estudio de las ciencias jurídicas. Y este itinerario presenta la ventaja de dotarnos de ciertas es-

tructuras mentales que evitan vanos metafisiqueos. El Derecho confiere precisión lógica. Siempre me ha interesado –y me sigue interesando– el aspecto filosófico del Derecho. Además, he trabajado durante varios años en la Filosofía Política y en la Teoría General del Estado. A la Filosofía del Derecho he dedicado innumerables artículos y dos libros: *La Escuela Jusfilosófica Española de los Siglos de Oro* (Librería y Editorial Font, Guadalajara, Jalisco, 1973) y *Filosofía del Derecho Internacional –Ilusfilosofía y Politosofía de la Sociedad Mundial–* (UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Imprenta Universitaria, México, 1985). A la Filosofía Política he consagrado dos obras: *Teoría del Estado –Fundamentos de Filosofía Política–* (Editorial Jus, México, 1955) y *Teoría de la Democracia –Fundamentos de Filosofía Democrática–* (Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, Editorial Jus, 1976).

El fundamento del Derecho Natural (Derecho de Gentes) y del Derecho Internacional positivo radica en esa dimensión *jurídico-ecuménica del hombre,* que le lleva a desarrollar, en lo comunitario y universal, su estado de proyecto social, ecuménico del *ser-todos-juntos-en-el-mundo*. Hay una forma de vivir social –poder hacer y poder exigir– que cristaliza en un conjunto de normas jurídicas – punto de vista sobre la justicia internacional– y que regula una recíproca co-relación de licitudes y obligaciones entre los Estados y entre los Estados y la Comunidad Internacional. La soberanía impersonal del Derecho sería mero capricho o fantaseo sin el fundamento real de un poder hacer y un poder exigir intencionalmente referidos a la justicia y radicados en un ser axiotrópico que es un programa existencial valioso, un proyecto de poder y deber, una libertad justamente delimitada por la otras libertades. Si el iusnaturalista no sabe leer en la óntica integral del hombre, no va a ver el Derecho, sino su sombra en la norma *pacta sunt servanda* y en la letra de los tratados, costumbres, sentencias y jurisprudencia de los tribunales. La justicia no puede, sin el amor, edificar un orden internacional vigente y estable. Leyes, tratados y acuerdos no alcanzan a erradican todos los males ni pueden preveerlo todo, ni la co-acción es siempre posible, proporcionada, suficiente u oportuna. Sobre la justicia de la ley está la justicia del amor. El *ordo amoris* no deroga pero sí supera el *ordo iustitiae*. La regla de oro en la convivencia internacional la formularíamos nosotros en estos términos: que cada Estado u organismo trasnacional trate a los otros Estados o entidades trasnacionales como quiere que le traten. Los principios de fidelidad a lo pactado y el respeto a los legados tiene su origen en la convicción de que somos ciudadanos de la tierra con igualdad esencial y con imperativos de justicia en la convivencia.

El modelo de los Estados soberanos, independientes los unos de los otros, con gobiernos que interactuan sirviéndose de sus diplomáticos, ha periclitado en gran medida. Este modelo –*the billiard ball model*– ignora las necesidades y los intereses de individuos y grupos que conducen sus propias transacciones. La interdependencia, el incremento de las unidades económicas, las ideologías trasnacionales de los partidos políticos, no entran en el viejo modelo de las relaciones de gobierno a gobierno. Tampoco la industria tecnológica y las empresas trasnacionales. ¿Y qué decir de los valores – independencia, libertad de expresión, participación en la toma de decisiones– que sustentan los pueblos independientemente de sus gobiernos? Los valores –no hay que olvidarlo– influencian la sociedad mundial y las políticas estatales en gran medida. De ahí la necesidad de elaborar una ius filosofía y una politosofía de la sociedad mundial. Si las cosas marchan bien, en el próximo futuro, debiéramos enfilar el rumbo hacia una nueva política del amor en la sociedad mundial. Y acaso alguna vez otras generaciones hablen de un Derecho y de una política del amor en el espacio cósmico.

Una teoría del Estado descansa, forzosamente, sobre una teoría del hombre. El Estado es una agrupación política suprema, geográficamente localizada y organizada teleológicamente respecto al bien público temporal. Consta de cuatro elementos –pueblo, territorio, autoridad, bien público temporal– y tres caracteres esenciales –personalidad moral y jurídica, soberanía, subordinación al derecho–. El Estado es un instrumento cuya existencia no se justifica por sí misma, no es ni un fin ni un principio, sino un medio al servicio del bien común: conjunto organizado de las condiciones sociales gracias al cual la persona humana puede cumplir su vocación natural y espiritual. Todo Estado es visión política de la cosmovisión en que descansa y a la que sirve. Toda cosmovisión exige una forma específica de Estado merced a la cual puede realizarse. La persona es relativamente para el Estado pero el Estado es absolutamente para la persona. Por una parte el Estado –ente cultural– fomenta la creación de los productos culturales. Por otra parte la cultura sirve de apoyo al Estado. En materia cultural corresponde al Estado una doble acción: 1) lucha contra los obstáculos –de índole física, económica moral, social– que impiden a las personas conseguir los bienes de cultura; 2) acción positiva para poner en manos de las personas las obras de cultura. Ciertamente el Estado es protector y ordenador de la cultura, pero su política cultural –siempre al servicio de las personas y no del Estado mismo–, debe realizarse a título supletorio. Una política humanista o un humanismo político deberá reconocer y favorecer la realización del arquetipo humano que cada época tiene que formular en función de las circunstancias pasajeras y de sus caracteres eternos.

Antes que una forma política de Gobierno, la Democracia es una forma de convivencia humana. Y antes que una forma de convivencia humana, es una vocación del hombre. Vocación que culmina, en la política, con la realización práctica de los postulados éticos de la co-participación, la co-responsabilidad y la ayuda recíproca. Supone el reconocimiento y protección de los Derechos de la persona humana. Lleva a su plenitud al ser dialógico del hombre. Sirve como instrumento para la cabal realización personal. Hace del ser humano –Y no del Estado– la base y el fin de la estructura política. Pide la adhesión de seres libres y erije la persuasión en método. Permite subsistir la variedad de opiniones políticas y prohibe la bárbara mutilación de los sectores sociológicos disidentes. Una teoría de la democracia involucra diez temas básicos: 1. Fundamentción Ontológica de la Democracia. 2. Esencia de la Democracia. 3. Operatividad de la Democracia. 4. Democracia y Autocracia. 5. Estado Social de Derecho para plasmar los más altos valores democráticos. 6. Relación entre Democracia y las ideologías. 7. El Concepto de la Soberanía y el Poder del Pueblo. 8. El Problema de la Representación y de la Élites de la Democracia. 9. Educación para la Democracia en Riesgo. 10. Justificación de la Democracia.

Para concluir esta autoexposición de mi filosofía política, apunto la definición de democracia que propongo: la democracia es una forma de gobierno que reconoce y garantiza los Derechos civiles, políticos de la persona humana y que cuenta con el pueblo para la estructuración del poder. Tratáse de una institución cuasi-natural. Aunque la democracia no sea la única forma legítima de gobierno, cabe afirmar que es la más justa por las siguientes razones: 1. Garantiza al ciudadano su activa participación política. 2. Evita el despotismo de los gobernantes. 3. Permite la manifestación regulalr y ordenada de la opinión pública. 4. Posibilita los virajes y reajustes convenientes y oportunos. 5. Fomenta la nota característica y distintiva del hombre, la racionalidad; y por la racionalidad, la eticidad. 6. Se adapta mejor a una sociedad fraccionada, con un pluralismo de valores. 7. Reconoce la igualdad esencial de los hombres y favorece la estructuración y el funcionamiento del Estado de Derecho.

Concordia: Sus respuestas permiten ver con claridad que usted mismo entiende su obra como aporte a la revigorización o renovación de la filosofía cristiana en esos campos fundamentales que son para usted la Metafísica, la Antropología Filosófica la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho. Pero, ¿vería usted en su obra algún elemento propio que le haya dado la cultura hispanoamericana?

Basave Fernández del Valle: Lo he dicho antes –y quiero recordarlo ahora– que la temática de la filosofía iberoamericana céntrase, sobre todo, en el hombre, la voluntad, la vida, la tierra, la libertad, la historia, la cultura, la revolución, el amor y la idea de Dios. Si se analiza la temática que yo manejo en mi filosofía se advertirá claramente mi raigambre Iberoamericana. La peculiaridad fisonómica de iberoamérica, evidenciada en una serie de rasgos insoslayables del hombre iberoamericano, no puedo negarla en mi estilo de filosofar, si bien pienso que la filosofía es simplemente filosofía, aunque aquí en México y en Hispanoamérica, tengan que replantearse problemas filosóficos "para nuestro pueblo". En mi estilo de filosofar han encontrado, quienes lo conocen, una tendencia hacia un saber del hombre y para el hombre, un pathos religioso, una disposición hacia la belleza y eticismo.

Concordia: ¿Y dentro de esa visión suya filosófica cree que hay elementos que podrían ser considerados como específicamente latinoamericanos? Preguntado de otra forma: ¿creería usted que hay algo distintivamente latinoamericano o en clara referencia con valores de la cultura de América Latina en su concepción filosófica?

Basave Fernández del Valle: Empiezo por decir lo que dije en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Caracas (Venezuela), en 1979: yo no creo que exista una filosofía americana o una filosofía iberoamericana. Todos los intentos de construir una filosofía americana, específicamente iberoamericana, no han pasado de ser, como se ha dicho con razón, una mera antropología psicologista o culturalista. No podemos dejar de lado los principios de metodología general y los principios metodológicos especiales para cada tipo de disciplina, la lógica moderna y sus conquistas para inventar una lógica y una metodología latinoamericanas. Tampoco vamos a efectuar una reducción semi-fenomenológica de todo elemento extraibero-americano para quedarnos en una desnudez intelectual de nivel pre-occidental. ¿Es que acaso el ser iberoamericano es un ser ontológico por excelencia? Porque siempre me ha parecido absurda la provincialización de la filosofía, estimo que la pretensión de forjar una filosofía iberoamericana es un despropósito. Cosa diversa es que nuestra filosofiía, aunque verse sobre lo universal en cuanto universalizable, tenga su característico acento iberoamericano. El estilo colectivo de vida del iberoamericano que filosofa se ha manifestado en mi preferencia por la Antropología Filosófica, por la Metafísica, por la Ética, por la Estética, por la Filosofía de la Política y por la Filosofía del Derecho. Aunque debo decir que concibo la filosofía como una totalidad y que no he querido desentenderme del resto de los temas y problemas abordados en las restantes disciplinas filosóficas. Quiero sentirme un mexicano universal, cuidándome del peligro de regionalismo que me puede hacer perder la visión total de la filosofía. El talante peculiar, la vocación de humanismo ecuménico, la inquietud fáustica

de expansión vital, la tradición católica que permea la nacionalidad mexicana desde sus orígenes, colorea con imborrables tintes de influjo religioso a mi pensamiento filosófico. El nous hispanoamericano tiene un peculiar estilo en el filosofar que se traduce –en mi caso por lo menos– en ese incoercible afán de plenitud subsistencial, en ese saber del hombre y para el hombre –saber de salvación– que nos ha llevado –a mí por lo menos– a una filosofía como propedéutica de salvación.

Concordia: ¿Qué juicio le merece a usted el movimiento de la filosofía de la liberación en América Latina? Algunos filósofos de la liberación hablan de esta filosofía como una nueva forma de filosofía cristiana, ¿compartiría usted esta opinión?

Basave Fernández del Valle: En la llamada filosofía de la liberación quiero distinguir dos aspectos: hay un grave problema de justicia social en Hispanoamérica y una creciente e hiriente brecha entre países pobres y ricos. Esto es indudable. No voy a negar, tampoco, que en la filosofía de la liberación existen algunas verdades que habría que rescatar. Pero como intento de sistema filosófico, me parece radicalmente fallido. No resulta válido reducir la filosofía a la política. La filosofía tiene por objeto el conocimiento último, fundamental y teleológico de la totalidad de cuanto hay y constituye una sabiduría humana de los más hondos y significativos problemas de la existencia del hombre. No puede reducirse a la forja de una sociedad ecuménica, forjada por y desde los pueblos periféricos, pasando por la lucha de clases y pueblos para llegar a la liberación de los explotadores. No hay que tergiversar el contenido fundamental de la filosofía que siempre ha sido universal –con todas las versiones humanas que se quiera– en cuanto universalizable. Cuando filosofo nunca me incomoda la etiqueta de que Hispanoamérica es una "subproducto" del desarrollo histórico de los centros hegemónicos. Personalmente nunca he sentido ninguna dependencia ni denominación por parte del "logos imperial". Resultaría grotesco interpretar las obras de José Vasconcelos, de Antonio Caso y las mías –para no citar sino tres ejemplos de filosofía mexicana– como un mero instrumento político e ideológico de las potencias conquistadoras, como una reflexión cómplice de la razón prepotente de la Europa imperialista. No confundamos la filosofía con la política. Puede hacerse una filosofía política, pero la filosofía no es, *per se*, política. Tampoco resulta valedero que la filosofía encuentre propiamente su sujeto en el pueblo como comunidad soberana y libre. Filosofar significa pensar; liberar significa actuar. Cabe, por supuesto, filosofar sobre la liberación. Se puede filosofar sobre cualquier cosa, menos sobre la filosofía misma porque llegaríamos a un *regresum ad absudum*. Cualquier filosofía, de cualquier país, debe tener la pretensión de universalidad; pero esa pretensión no tiene por qué ser imperialista. La liberación de la periferia, de los oprimidos, "la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar" puede ser legítima praxis política o mera demagogia, pero nunca legítima filosofía. No comprendo cómo desde el no ser, desde la nada, desde la exterioridad, desde el misterio del sin sentido –con todos estos epitetos se califica al mundo periférico– parta nuestro pensar como ruptura con la tradición filosófica occidental. Veo demasiada soberbia en esa vanguardia teórica indicadora que quiere presentarse como el grado máximo de conciencia crítica. Veo demasiado odio a la construcción filosófica occidental. Advierto un encono fomentado artificialmente para entronizar la lucha de clases y la lucha del pueblo como *factotum* de la historia. Todos estos elementos no me parecen dignos de una filosofía que pretendiera ser cristiana. La filosofía ilumina la política, pero no se confunde con ella. Yo me pregunto: ¿cuál es el sitio dejado al verdadero amor, que es amor-ofrenda, amor-benevolencia, dentro de un sistema que se preocupa primordialmente de la estrategia práctica de una política conflictiva? "El hombre está hecho para ser superado", advirtió Federico Nietzche; pero no por los caminos del superhombre o por los caminos del conflicto político, sino por el camino del amor, del ágape, de la sociosíntesis pacífica y amorosa.

Concordia: En este sentido no habría entonces ninguna posibilidad de vincular su concepción de la filosofía como propedéutica de salvación, para el hombre indigente, con el intento de la filosofía de la liberación de ensayar un ejercicio de filosofía liberadora o de poner la filosofía al servicio de la liberación del hombre.

Basave Fernández del Valle: Mi concepto del sentido de la filosofía como propedéutica de salvación versa sobre el cabal cumplimiento de la vocación personal de un ser teotrópico que esclarece y realiza su dinamismo ascencional de su espíritu encarnado, hacia una plenitud subsistencial. Por supuesto que salvarse es co-salvarse. Sin desconocer los graves problemas del mundo, sin evadirme de mi circunstancia geográfica e histórica, me enfrento, en carne vía –metódica y rigurosamente– con la problemática filosófica de todos los tiempos, para ser más humano y para cumplir mi destino. Bastan esta escuetas reflexiones para advertir que mi filosofía como propedéutica de salvación desborda el estrecho horizontalismo sin perspectiva escatológica, y la asfixiante reducción a la política de la filosofía de la liberación.

ÍNDICE DE AUTORES

A

Abbagnano, Nicolás, 99, 126, 159, 203, 218, 248, 251, 252.
Adam, Karl, 74.
Adelmann, 218.
Adorno, Theodor, 266.
Alexander, 180.
Alighieri, Dante, 127.
Althusser, Louis, 251, 270.
Anaxágoras, 187.
Andreas-Salomé, Lou, 135.
Aranguren, José Luis L., 99, 127, 203, 206.
Aristóteles, 14, 18, 22, 23, 40, 45, 51, 52, 58, 64, 67, 82, 87, 93, 95, 97, 107, 118, 120,157, 181, 194, 204, 209, 217, 229, 231, 240.
Avicena, 82.

B

Bacon, Francis, 172, 261.
Balmes, Jaime, 83.
Ballnow, Otto, F., 250.
Balthasar, Hans Urs von, 92, 93.
Barthes, Roland, 251.
Basave, Agustín, 275, 283.
Baudelaire, 82.
Beauvoir, Simone de, 20.
Berdiaeff, Nicolás, 24, 25, 159, 160.
Bergson, Enrique, 59, 248, 249.
Berolzheimer, 194.
Blanc, 259.
Bloch, Ernst, 266.
Blondel Mauricio, 23, 26, 147, 148, 166, 274, 281.
Bloomfield Harris, 251.
Boble, George, 52.
Bogliolo, Luis, 24.
Bohr, Niels, 184.
Bollnow, Otto, 161.
Brezhnev, Leonid, 270.
Bronislavovich Paschukanis, Evngenii, 263.
Brouwer, 46.
Brunner, August, 15, 115, 182, 246.
Büchner, 255.
Buber, Martin, 24.
Bühler, Karl, 57.
Bunsen, 185.
Burdeau, Georges, 204, 205.

C

Caba, Pedro, 77, 117, 135, 183.
Calvez, Jean Ives, 260.
Camus, Albert, 121, 146.
Capánaga, Fray Victoriano, 80.
Carlye, 229.
Carnap, Rudolf, 246, 247.

Carnot, 184.
Casas, Manuel Gonzalo, 91.
Caso, Antonio, 17, 273, 278, 281, 288.
Cassirer, Ernst, 154, 170.
Castán Tobeñas, José, 214.
Cayetano, 71.
Cencillo, Luis, 173, 256, 257.
Ceñal, Ramón, 90.
Cicerón, 28, 82, 202, 209, 236.
Clarke, 184.
Claudel, Paul, 128.
Clutton, Brock, Sir Arthur, 221.
Cohen, Morris, R., 47.
Collingwood, R. G., 180.
Coreth, Emerich, 66.
Cousin, Víctor, 112.
Creso, 28.
Curry, H., 46.
Cusa, Nicolás de, 14.

CH

Charbonnier, Georges, 251.

D

Dabin, Jean, 200.
Debrunner, 91.
Deffine, P., 162.
Delgado, Honorio, 135.
Dempf, Alois, 179.
Derisi, Octavio N., 173.
Descartes, 32, 70.
Dilthey, Wilhelm, 161, 174, 248, 249.
Diógenes Laercio, 28.
Domenchina, Juan José, 163.
D'ors, Eugenio, 19, 153, 171.
Dostoiewsky, Fedor, 113.
Driesch, Hans, 180.
Dühring, Eugen, 262.
Duverger, Maurice, 197.

E

Eckhart, 99, 127, 178.
Eddington, Sir Arthur, 182, 186.
Einstein, Albert, 74, 182, 183, 256.
Engels, Federico, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 268.
Escoto, Duns, 58, 67.
Espinoza, 148, 159.
Eurípides, 163.
Eutidemo, 28.

F

Fabre, H., 187.
Faria, Rafael, 183.
Feuerbach, Ludwig, 255, 266.
Foucault, Michel, 251.
Fourier, 259.
Francechi Gustavo J., 113.
Franck, Philip, 246.
Frege, G., 52.
Freud, Sigmund, 251.
Fiedrich, C. J., 262.
Frondizi, Risieri, 245.
Fueyo, Alfonso, 143, 250.
Fumet, Stanislas, 242.

G

Ganstzen, 46.
Gaos, José, 16.
García Bacca, Juan David, 46.
García Maynez, Eduardo, 211, 245.
García Morente, Manuel, 143.
Gassendi, 184.
Gentile, 36.
Geyser, 246.
Gilson, Etienne, 21, 33, 115.
Gioberti, 78.
Gironella, Roig, 143.
Goethe, Johann Wolfgang, 25, 36, 178, 198, 217.
Golounskii, S. A., 264.
Gonseth, 46.
González Álvarez, Ángel, 80.
Gorbachov, Mijail, 270.
Göttler, Josef, 222.
Gramsci, Antonio, 264, 265, 266, 273, 281.
Granada, Fray Luis de, 161.
Grannel, Manuel, 46.
Graneris, José, 241.
Grassi, E., 180.
Graty, P., 127.
Guardini, Romano, 101.
Guerrero, Luis Juan, 114.

Gumplowics, 194.
Gurvitch, G., 209.
Gusdorf, Georges, 58, 59.
Guyau, 225.

H

Habermas, Jürgen, 266.
Haeffner, Gerd, 120.
Hahn, Hans, 246.
Hamilton, William, 44.
Harnack, Adolfo von, 236.
Hartmann, Nicolai, 36, 71, 72, 73, 74, 99, 113, 179, 207, 245, 247, 248.
Hegel, Guillermo Federico, 66, 67, 111, 118, 166, 196, 248, 251, 255, 260, 261, 266, 270.
Heidegger, Martín, 16, 32, 64, 66, 67, 80, 89, 90, 112, 124, 131, 157, 164, 210, 244, 275, 283.
Heimsoeth, 243.
Heisenberg, 182.
Heller, Hermann, 194.
Henkel, Heinrich, 211.
Heráclides, Póntico, 28.
Heráclito, 27, 28.
Hernández Chávez, José de Jesús, 47.
Herriot, 153, 170.
Herodoto, 28.
Hessen, Joahnnes, 70.
Heyting, 46.
Hildebrand, Dietrich von, 95, 107.
Hitler, Adolfo, 202.
Hobbes, 261.
Hölderlin, 101.
Horacio, 174.
Horkheimer, 266.
Hugon, V., 79, 187.
Huizinga, J., 172, 268.
Humboldt, Guillermo de, 58.
Husserl, Edmundo, 32, 35, 208, 244.

J

Jacobson, 251.
Jacoby, G., 70.
Jaeger, Preller, 28.
Jaskowski, 46.
Jaspers, Karl, 250.
Jeans, Sir James, 186.
Jellinek, Jorge, 194.
Jolivet, Regis, 16, 32.

K

Kainz, Friedrich, 111.
Kant, Emanuel, 74, 104, 107, 109, 110, 111, 118, 172, 184, 212, 248, 266, 270.
Kaufmann, F., 246.
Kautsky, 264.
Kelsen, Hans, 213.
Kempel, Karl, 246.
Kierkegaard, Soren, 21, 118.
Kirchhoff, 185.
Köhler, Wolfang, 246.
Konstantinov, F. V. 255, 258, 263.
Kretschmer, 91.
Kurg, 28.

L

Lacan, Jacques, 251.
Lacordaire, 79.
Lactancio, 236.
Lasalle, 259.
Lavelle, Louis, 124.
Leclercq, Jacques, 156.
Lefebvre, Henry, 267, 270.
Leibnitz, Gottfried Wilhelm, 35, 78.
Lemaitre, Abbé, 185, 186.
Lemmy, Etienne, 14.
Lenin, Vladimir, I., 255, 256, 257, 263, 264, 269.
Lesniewsky, 46.
Lévi-Strauss, Claude, 193, 201, 202, 251, 252.
Linares Herrera, Antonio, 71, 246.
Löhler, 58.
López, Ibor, 114.
Lotze, 72.
Luckács, Jorge, 264, 265.
Lukasiewicz, 46, 48.
Luypen, W., 208.

M

Maihofer, Werner, 211.
Maimónides, 82.
Malebranche, 77.
Maquiavelo, 194, 265.
Marcel, Gabriel, 23, 167, 250, 274, 281, 282.
Marcuse, Herbert, 266, 267, 268, 269.
Marías, Julián, 57.
Maritain, Jacques, 47, 53, 54, 81, 82, 83, 181, 221.

Martínez del Campo, 261.
Marx, Carlos, 230, 251, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 266, 269, 270.
Mendizabal, 214.
Menéndez Samará, Adolfo, 273, 281.
Menger, K., 246.
Merleau-Ponty, Maurice, 94.
Millán Puelles, Antonio, 18, 34.
Mises, R. Von, 246.
Mitin, 255.
Moleschott, 255.
Moreno, Alberto, 49.
Mouloud, 252.
Müller, Aloys, 48, 178, 237.
Muñoz Alonso, Adolfo, 90, 102, 157.
Mussolini, Benito, 264.

N

Neurath, Otto, 246.
Newman, J. H., Cardenal, 153, 169.
Newton, 184.
Nietzsche, Friederich, 20, 58, 80, 100, 120, 151, 288.
Ninkowsky, 183.

O

Oppenheim, Paul, 246.
Orman Quine, Willad von, 52.
Ortegat, Paul, S. J., 241, 242.
Ortega y Gasset, José, 15, 72, 127, 128, 133, 143, 144, 155, 177, 248, 249, 268.
Otto, Rudolf, 237.

P

Padoa, Alejandro, 54.
Pascal, Blas, 13, 174.
Peano, G., 52.
Peiros, C. S., 52.
Pericles, 28.
Pfänder, A., 40, 41, 58.
Píndaro, 130, 220.
Pitágoras, 27, 28.
Planck, Max, 185.
Platón, 22, 27, 64, 80, 98, 111, 114, 118, 165, 213, 231, 248.
Plattel, G., 210.
Plechanov, 255.
Plotino, 163.
Poe, Edgar Allan, 82.
Poincaré, 47.
Porfirio, 39, 42.
Portilla, Jorge, 274, 281.
Post, E., 46.
Poullion, 252.
Prohaska, Leopold, 218.
Proudhon, 257, 259.

Q

Quiles, Ismael, S. J., 19, 67, 131, 132, 239, 275, 283.

R

Radbruch, 194, 214.
Raeymaeker, 85.
Rahner, Karl, 65, 66.
Ramos, Samuel, 116.
Ratzenhofer, 194.
Reale, Miguel, 174.
Recaséns Siches, Luis, 154, 170, 211, 275, 283.
Reichenbach, Hans, 53, 246.
Reiner, Hans, 105.
Ricardo, David, 255.
Rilke, Rainer María, 135, 162, 163.
Rintelen, Fritz Joachim von, 99, 100, 121.
Ritter, 28.
Rivera, Diego, 273, 281.
Robles, Oswaldo, 246.
Rodbertus, 259.
Romero, Francisco, 137, 154, 170, 174.
Roquer, Ramón, 250.
Rosanas, Juan, S. J., 186.
Rosental, 255.
Roth, 218.
Rothacker, Erich, 172.
Russell, Bertrand, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 246, 247.
Ryle, Gerhard van, 110.

S

Saint-Exupéry, Antoine de, 107.
San Agustín, 23, 66, 78, 79, 80, 82, 83, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 145, 150, 156, 157, 158, 236, 282.
San Alberto Magno, 99.

San Alfonso María de Ligorio, 160.
San Anselmo de Canterbury, 100.
Sánchez Agesta, Luis, 209.
San Francisco de Asís, 80, 145.
San Juan, 83.
San Juan de la Cruz, 167.
San Pablo, 147.
Santa Teresa, 162, 237.
Santo Tomás de Aquino, 15, 19, 23, 25, 31, 58, 67, 69, 79, 81, 82, 91, 93, 94, 100, 101, 102, 103, 110, 112, 143, 147, 157, 165, 166, 185, 187, 209, 220, 236, 237, 246.
Sartre, Jean Paul, 26, 120, 141.
Sciacca, Michele Federico, 14, 15, 23, 82, 91, 94, 100, 128, 129, 143, 250, 274, 282.
Scheler, Max, 72, 73, 104, 164, 238, 244, 245.
Schiller, 217.
Schlegel, Friedrich, 114.
Schleiemacher, 235.
Schlick, Mortiz, 246.
Scholz, H., 53.
Schroeder, E., 52.
Séneca, Lucio Anneo, 82, 151, 167.
Sertillanges, A. D., 149.
Sheen, Fulton J., 25.
Simmel, Georg, 16, 22, 161, 162, 174.
Singehalt, 121.
Siwek, Paul, 246.
Sócrates, 19, 20, 21, 95, 96, 218.
Söhngen, G., 93.
Solón, 28.
Sommerfield, 184.
Spengler, Oswald, 172.
Spranger, Eduardo, 148, 149, 199, 217, 218, 219.
Stalin, José, 255, 257, 262, 263, 270.
Stammler, Rudolf, 262.
Steenberghen, Fernand van, 31, 34, 85, 87.
Stocker, 216, 218.
Strogovich, M. S., 264.
Suárez, Francisco, 70, 133.

T

Tierno Galván, E., 203.
Todolí, José O. P., 235.
Troisfontaines, Roger, 21, 160.
Trotzki, L., 273, 281.
Trubetzkoy, 251.
Tucídides, 28.

U

Unamuno, Miguel de, 80, 145.
Uranga, Emilio, 274, 281.

V

Vasconcelos, José, 36, 151, 278, 288.
Vélez Sáenz, Jaime, 245.
Villoro, Luis, 274, 281.
Vogt, 255.
Vossler, Karl, 58.
Vyshinsky, Andrei, 263.

W

Waelhens, Alfonso de, 90.
Weinstein, Michael, 206.
Welzel, Hans, 211.
Wetter, Gustav, A., 260.
Whitehead, Alfred Nort, 46, 48, 51, 180, 221, 247, 248.
Wilder, 53.
Wittgenstein, Ludwig, 53, 246.
Wust, Peter, 131, 134, 250.

X

Xenofonte, 28.
Xirau, Ramón, 80.

Y

Yudin, P., 263.

Z

Zaragüeta, Juan, 158, 166.
Zea, Leopoldo, 274, 281.
Zubiri, Xavier, 15, 66, 83, 91, 103, 104, 126, 138, 177.